SYLVAIN GOUGUENHEIM

ARISTOTEL LA MUNTELE SAINT-MICHEL

Rădăcinile greceşti ale Europei creştine

NEMIRA

SYLVAIN GOUGUENHEIM s-a născut în 1960 și în prezent este profesor de istorie la École Normale Superieure (ENS) de la Lyon, istoric și medievist care s-a distins, în primul rând, prin lucrările sale despre Ordinele Teutonice, precum și prin cercetările despre mistica renană și promotorii ei. Din octombrie 2010 face parte din prestigiosul grup de cercetare *Internationale Kommission zur Erforschung des Deutschen Ordens*, fiind unicul membru francez.

Este autorul unor prestigioase lucrări, precum: *Reforma gregoriană. De la lupta pentru sacru la secularizarea lumii* (2010), *Perspective asupra Evului Mediu: 40 de istorii medievale* (2009), *Cavalerii teutoni* (2007), *Falsele temeri ale anului 1000: așteptarea sfârșitului veacurilor sau aprofundarea credinței?* (1999), *Sibila Rinului: Hildegarde de Bingen, abatesă și profetesă renană* (1996).

Sylvain Gouguenheim

ARISTOTEL LA MUNTELE SAINT-MICHEL

Rădăcinile greceşti ale Europei creştine

Traducere din limba franceză
şi postfaţă–interviu
EDUARD FLORIN TUDOR

Prefaţă la ediţia în limba română
SYLVAIN GOUGUENHEIM

NEMIRA

Coperta colecției: Dana MOROIU, Corneliu ALEXANDRESCU
Imaginea copertei: Plato Conversing with his Pupils, from the House of T. Siminius, Pompeii (mosaic) (see also 156873), Roman, (1st century BC) / Museo Archeologico Nazionale, Naples, Italy / Giraudon / The Bridgeman Art Library

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
GOUGUENHEIM, SYLVAIN
Aristotel la Muntele Saint-Michel / Sylvain Gouguenheim ; trad., notă trad., postf.-interviu: Florin Eduard Tudor. - București: Nemira Publishing House, 2011
ISBN 978-606-579-195-4

I. Tudor, Eduard Florin (trad. ; postf.)

292

Sylvain Gouguenheim
ARISTOTE AU MONT-SAINT-MICHEL
© Éditions du Seuil, 2008

© Nemira, 2011

Consultant de specialitate: Vasile Adrian CARABĂ
Redactor: Monica ANDRONESCU
Tehnoredactor: Stelian BIGAN

Tiparul executat de Monitorul Oficial R.A.

Orice reproducere, totală sau parțială, a acestei lucrări,
fără acordul scris al editorului, este strict interzisă
și se pedepsește conform Legii dreptului de autor.

ISBN 978-606-579-195-4

PREFAŢĂ LA EDIŢIA ÎN LIMBA ROMÂNĂ

Apariţia cărţii mele în limba franceză mi-a adus atacuri violente, deseori consternante. Profit de această prefaţă pentru a face câteva precizări în privinţa rolului comunităţii de la Muntele Saint-Michel. La răscrucea dintre secolele al X-lea şi al XI-lea, membrii ei au fost interesaţi de textele lui Aristotel: acest fapt este atestat de Manuscrisul 229 de la Avranches. Totuşi, aici nu a fost un centru de traducere a operelor lui Aristotel. Indiciile existente nu constituie o dovadă. Ipoteza – care nu are nimic absurd – existenţei unui grup de traducători în această comunitate trebuie îndepărtată. În schimb, Coloman Viola a arătat că aici au fost realizate şase din cele nouă manuscrise ale lui Aristotel, păstrate la Avranches. Părintele Bataillon* admite acest fapt: „A existat un interes pronunţat pentru lucrările lui Aristotel, manifestat prin copierea chiar în *scriptorium*-ul din comunitatea de la Munte a trei lucrări ale Stagiritului în traducerea lui Iacob din Veneţia. Aceste copii sunt, în acelaşi timp, şi cele mai vechi păstrate la Muntele Saint-Michel, dar şi cele mai apropiate de original".

---

* L. Bataillon „Sur Aristote et le Mont-Saint-Michel", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, T. 92, nr. 2, avril-juin 2008, p. 329-334.

Un punct fundamental: comunitatea de la Muntele Saint-Michel poseda încă din a doua jumătate a secolului al XII-lea un manuscris ce conţinea traducerile lui Iacob din Veneţia (Ms. 221). Un al doilea manuscris cu traducerile lui Iacob şi ale lui Burgundio din Pisa (Ms. 232) a fost poate obţinut la începutul secolului al XIII-lea. De altminteri, Robert de Torigny atrage atenţia asupra existenţei între 1154 şi 1163 a unor traduceri din greacă în latină datorate lui Iacob din Veneţia, un număr dintre acestea – nu toate – aflându-se în manuscrisele păstrate în comunitatea de la Munte. Această glosă, faptul că Ms. 221 este originar din respectiva abaţie şi prezenţa de mult timp a Ms. 232 fac din comunitatea de la Muntele Saint-Michel un centru timpuriu de receptare, de copiere şi de păstrare a traducerilor directe din greacă în latină, până acum inedite, a mai multor cărţi ale lui Aristotel. C. Viola scrie că abaţia „a pregătit calea viitorilor profesori de la Paris şi de la Oxford, furnizându-le primele instrumente de lucru care erau în stare să le ofere posibilitatea de a asimila rapid gândirea ştiinţifică şi filosofică a lui Aristotel, inspirată direct din originalul grecesc“.*

Nimeni nu se îndoieşte de faptul că Iacob din Veneţia a tradus în întregime *Metafizica*, nici că traducerea lui la *Fizica* şi la *Secundele Analitice* au avut o importanţă excepţională. El a tradus şi unele comentarii greceşti la *Secundele Analitice*, la *Respingerile sofistice* şi la *Topice*. S. Ebbesen, unul dintre adversarii mei!, recunoaşte totuşi: „Pentru *Fizica* şi pentru *Despre suflet*, traducerile lui au fost *textul standard al scolasticii*“.** Sfântul Toma şi Robert Grosseteste au recurs la traducerile sale.

Trei fapte majore sunt indiscutabile. Iacob din Veneţia a fost primul care a tradus direct din greacă aproape toată opera lui Aristotel, în jurul anului 1128. Traducerile sale au făcut obiectul a numeroase copii care au circulat în Franţa de Nord, în Anglia, în Renania începând cu a doua jumătate a secolului. Toate acestea s-au întâmplat înainte de începerea

---

* C. Viola, „Aristote au Mont-Saint-Michel“, în R. Foreville (dir.), *Millénaire monastique du Mont-Saint-Michel*, t. II, „Vie montoise et rayonnement intellectuel“, Paris, 1967, p. 289-312, aici p. 297.

** S. Ebbesen, „Jacques de Venise“, în M. Lejbowicz (dir.), *L'Islam médiéval en terre chrétienne. Science et idéologie*, Lille, 2008, p. 132.

activității de traducere de la Toledo. Rămâne de precizat dacă Iacob a adus, chiar a realizat, aceste traduceri în comunitatea de la Muntele Saint-Michel. În realitate, chestiunea este de mică importanță.

Să revenim la Robert de Torigny. De ce un abate al comunității de la Muntele Saint-Michel, atunci *când scrie istoria* abației sale, ar simți nevoia să adauge o notă despre aceste traduceri și comentarii, dacă nu pentru că episodul face parte din această istorie? Ori Iacob din Veneția a locuit în abație, ori traducerile sale au fost aduse aici între 1128 și 1154/1163. Această ultimă ipoteză ar fi cea mai probabilă, cea mai prudentă. Venirea lui Iacob în comunitate, așa cum am sugerat, nu poate fi îndepărtată, după cum admite chiar părintele Bataillon, dar nu este sigură.

Bizanțul este o piesă esențială a acestui dosar: Iacob din Veneția a locuit aici, a întâlnit filosofi, iar tot aici a avut acces la textele lui Aristotel. El chiar a tradus și comentariul lui Mihail din Efes la *Respingerile sofistice* (comentariile la Aristotel ale lui Mihail sunt anterioare anului 1118).*

Menționarea în două manuscrise de la mijlocul secolului al XII-lea a unor controverse dintre un „profesor Iacob" și profesorul parizian Alberic în privința *Respingerilor sofistice* a atras atenția.** L.M. de Rijk consideră că unul dintre aceste manuscrise este originar de la Abația Saint-Victor de la Paris și nu poate fi anterior anilor 1140/1150. El situează în 1155 *terminus post quem* pentru cel de-al doilea manuscris, care pare că provine tot de la Abația Saint-Victor. Or, Saint-Victor de la Paris a fost, de la întemeierea sa în 1108, în strânsă legătură cu Normandia... L.M. de Rijk conchide: „In both the *Glosses* and the *Summa* we find interpretations and expatiations which *point to an acquaintance with Greek and Greek literature, which, in the twelth century, can only have been acquired thanks to a new supply of data. That this widening of the knowledge of Greek Antiquity is due to contact with Byzantium is not only a priori self-evident, but can also be demonstrated in a great many instances*".***

---

* M. Cacouros, „Littérature philosophique à Byzance et sa postérité à l'époque moderne", *Annuaire EPHE-SHP*, 140e année (2007-2008), p. 92-101.

** L. M. de Rijk, *Logica Modernorum* , vol. I, cap. V, p. 82-105.

*** *Ibid.*, p. 100.

Sub ce formă a avut loc confruntarea dintre Alberic și Iacob din Veneția? Poate la Bologna? Să sugerăm – doar ca o ipoteză! – prezența lui Iacob la Paris unde ar fi putut să-l întâlnească pe Alberic? Aceasta ar explica poate faptul că, într-o școală pariziană, la Saint-Victor, s-ar fi simțit nevoia să fie consemnată respingerea ideilor sale...

Normandia apare ca unul dintre polii reînnoirii din secolul al XII-lea, începând cu Lanfranc (1010-1089)*, ce a predat la Avranches în 1039 și a intrat în Abația Notre-Dame du Bec în 1042. Sfântul Anselm (1033-1109), abate la Bec începând cu 1079, s-a inspirat din lucrările aflate în biblioteca abației pentru ca, pe lângă noțiunile aristotelice ajutătoare, să-și dezvolte noua teologie care acorda un loc central rațiunii.** În plus, doi foști călugări din comunitatea de la Bec au fost abați la mănăstirea de la Muntele Saint-Michel în perioada care ne interesează: Bernard (1131-1149), apoi Robert de Torigny.

Nu departe de Muntele Saint-Michel, la Coutances, arhidiaconul Richard – prieten cu Robert de Torigny – era în legătură cu Ioan din Salisbury, care îi cere în 1167 traduceri ale textelor lui Aristotel prezente la Coutances, însoțite de glosele explicative pe care arhidiaconul ar fi trebuit să le facă. Aceasta arată că Richard era interesat de Aristotel, deținea traducerile în chestiune, și că era capabil să realizeze traducerile și comentariile cerute!*** Lumea anglo-normandă din anii 1150 era mult interesată de textele lui Aristotel.

Este imposibil să izolăm această lume anglo-saxonă: Ioan din Salisbury s-a format la Paris; după plecarea lui Abelard (1137), el a urmat

---

* Este vorba de italianul Lanfranc de Pavia care a intrat în comunitatea benedictină Notre-Dame du Bec din Normandia de Sus (n. tr.).

** J. Kormos și C. Viola (dir.), *Rationality from Saint Anselme to Saint Augustin. Proceedings of the International Anselm Conference, Piliscsaba (Hongrie), 20-23 juin 2002*, Piliscsaba, 2005: C. Viola „La voie de la *ratio*: le pont entre Augustin et Anselme", p. 23-44.

*** C. Viola consideră că centrul dirijat de Richard de Coutances era „primul centru latin de exegeză aristoteliciană" („L'abbaye du Mont-Saint-Michel et la préparation intellectuelle du grand siècle", în *Les Amis du Mont-Saint-Michel*, Paris 1971, nr. 76, p. 7-17).

cursurile lui Alberic (1137-1138), a mers apoi la Chartres (1138-1141), înainte de a reveni la Paris pentru a i se alătura lui Gilbert de la Porée. Parisul nu era izolat de Italia, după cum o arată sejurul lui Alberic la Bologna (1142-1148). Mai observăm în al treilea sfert al secolului al XII-lea existența unor legături dintre școlile din vestul Franței și Anglia: Chartres, Le Bec-Hellouin, Avranches, Coutances etc. Această mișcare, din care fac parte Sfântul Anselm, Guillaume de Conches, Robert de Torigny, Ioan din Salisbury, dovedește importanța intelectuală a regiunii în secolul al XII-lea.

Latinii au învățat de la bizantinii care comentează în secolul al XI-lea operele lui Platon sau ale lui Aristotel. Mihail Psellos (1018-1096) a lăsat un comentariu la *Fizica*: „Cel mai vechi și poate unul dintre cele mai importante comentarii încă inedite dintre lucrările bizantinilor despre Aristotel."* Cunoaștem importanța cercului de învățați constituit în jurul Anei Comnena (1083-1153). Mihail din Efes (1050-1129) a lăsat comentarii la *Metafizica*, la *Respingerile sofistice*, la o parte din *Etica nicomahică*... El este singurul, înainte de secolul al XIII-lea, care a încercat o exegeză a *Politicii* lui Aristotel**. *„El este primul bizantin care a realizat un corpus complet de comentarii bizantine, la ansamblul operei aristotelice*" scrie M. Cacouros***. Mai trebuie adăugat Eustratie din Niceea (1050-1120) care a comentat *Etica nicomahică* și *Analiticele Secunde*. Comentariile lui au fost cunoscute de Albert cel Mare și de Sfântul Toma****.

Imperiul Bizantin reunea trei elemente fundamentale ale civilizației europene: elenismul, dreptul roman și creștinismul. Dezvoltarea lui

---

* L. Bénakis, „Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 43, 1961, p. 215-238 ; 44, 1962, p. 33-61.

** L. Bénakis, „Commentaries and Commentators on the Works of Aristotle in Byzantium", în *Byzantini Philosophia*, p. 259-268 (aici p. 262). Id.: „Did Byzantium ignore the Political Philosophy of Aristotle?", *Philosophia kai Politiki. Praktika A' Panelliniou Synedriou Philosophias*, Atena, 1982, p. 230-236.

*** M. Cacouros, „Littérature philosophique à Byzance et sa postérité à l'époque moderne", în *Annuaire EPHE-SHP*, 140e, 2007-2008, p. 92-101 (p. 95).

**** B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, în E. Bréhier (dir.), *Histoire de la Philosophie, 1. Orient-Antiquité-Moyen-Âge*, Paris, 1949, p. 217.

intelectuală a precedat-o și a influențat-o într-o anumită măsură pe cea a Europei latine. Existența primelor comentarii realizate de la mijlocul secolului al XII-lea la abația Saint-Victor de la Paris la *Respingerile sofistice* ilustrează răspândirea textelor lui Aristotel din Bizanț *via* Italia.

Un mare număr de indicii concordă: înainte de jumătatea secolului al XII-lea, Franța de vest a cunoscut o dezvoltare intelectuală decisivă, grație traducerilor greco-latine și a gloselor venite din lumea bizantină. La comunitatea de la Muntele Saint-Michel ajungeau, erau copiate și glosate traducerile greco-latine din opera lui Aristotel; apoi erau difuzate. Robert de Torigny a jucat în acest sens un rol de „deschizător de drumuri" (C. Viola). Este mai puțin decât crezusem; este mult. Iar aceasta îi supără pe cei care mi-au ridiculizat ipotezele.

NOTA TRADUCĂTORULUI

Câteva precizări se impun pentru ca să înţeleagă cititorul anumite alegeri lingvistice. În primul rând, „Muntele Saint-Michel“ desemnează, de fapt, abaţia care se află în faimoasa comună Mont-Saint-Michel, din provincia Normandia, în Franţa. Situl abaţial a fost clasat printre monumentele ce aparţin patrimoniului mondial al UNESCO în anul 1979. Apoi, am redat cuvântul frecvent folosit de autor „savoir“ prin „cultură“, deoarece face referire la cultura antică greacă, dar trebuie avute în vedere şi sinonimele sale, precum „erudiţie“, „cunoaştere“, „ştiinţă“, „instrucţiune“.

Două alte alegeri lingvistice ţin de respectarea unor concepte. Am preferat „siriac“ pentru redarea francezului „syrique“, şi nu „sirian“, din mai multe considerente, dintre care trebuie amintit dreptul la memorie pe care-l au aceşti creştini, deseori uitaţi, de puţine ori amintiţi în zilele noastre, dar care sunt printre cei mai preţioşi păstrători şi transmiţători ai unei culturi creştine bimilenare, într-o limbă veche, siriaca. În acelaşi context, am păstrat cuvântul „latin“ atunci când acesta este, în special, un determinant al Occidentului sau al Europei, deoarece autorul insistă, prin comparaţii, în susţinerea argumentelor sale, pe relaţia dintre ceea ce aparţine spiritului latin şi ceea ce aparţine spiritului grec, iar mai apoi celui bizantin. Păstrarea, chiar la nivelul traducerii, a binomului *latin-grec* reliefează nu diferenţele dintre cele două spaţii de gândire creştină, ci, din contră, influenţele reciproce şi transmiterile de orice

ordin dintre creştinătatea occidentală (latină) şi cea orientală (greacă, apoi bizantină), deci unitatea creştinătăţii, deşi instrumentele lingvistice sunt diferite (latina şi greaca). Aşadar, pentru a respecta una dintre tezele autorului conform căreia Europa creştină, deşi se exprima liturgic în două limbi diferite, şi-a păstrat unitatea în Evul Mediu, am menţinut şi la nivelul terminologic alegerile acestuia.

Notele de subsol sunt minime, doar cele considerate foarte necesare, căci am vrut să lăsăm autorul să vorbească, fără a ne interpune prea mult între acesta şi cititor. Apoi, am avut speranţa ca să fie convocat cititorul român, prin multiplele concepte şi idei din această carte, la un adevărat festin cultural, pentru care avem certitudinea că el este pregătit din toate punctele de vedere.

EDUARD FLORIN TUDOR

„Grecii, în mare parte, ne-au inventat. Aceasta mai ales definind un tip de viață colectivă, un tip de atitudine religioasă, dar și o formă de gândire, de înțelegere a tehnicilor intelectuale pentru care le suntem, în mare parte, datori. Istoria Occidentului începe cu ei."

JEAN-PIERRE VERNANT

„În creștinătate cartea este precum apa, precum sângele: ea irigă viața sufletului,"

MONIQUE DOSDAT

CUVÂNT ÎNAINTE

Dark Ages...

„Vremurile întunecate" ale Evului Mediu revin. Istoria culturală a Europei, clarificată totuşi de mai multe decenii de numeroşi medievişti, face obiectul unei revizuiri. De acum înainte se impune imaginea mediată a unei creştinătăţi dependente de un „Islam al Luminilor", căruia i-ar datora dezvoltarea, graţie transmiterii culturii greceşti ale cărei chei fuseseră pierdute în epoca medievală. Se vorbeşte de o „moştenire uitată", de care europenii ar trebui să fie conştienţi.[1]

Teza nu ar avea nimic scandalos în sine, dacă ar fi adevărată. Totuşi, ea se bazează pe un anumit număr de diminuări şi de aproximări şi nu face apel la o serie de elemente istorice care sunt, cu toate acestea, bine stabilite. Astfel, în ciuda aparenţelor, ea ţine mai mult de partizanatul ideologic decât de analiza ştiinţifică.[2] Într-adevăr, se uită permanenţa atracţiei pentru Grecia antică în cursul primelor secole ale Evului Mediu, precum şi componentele culturale greceşti ale religiei creştine. Se mai uită şi că Grecia a supravieţuit, într-o oarecare măsură, în interiorul vastei construcţii politice şi civilizaţionale care era Imperiul Bizantin, imperiu care este alungat din istoria europeană. De asemenea, nu se vorbeşte de

schimburile culturale, de circulația manuscriselor și a învățaților între Bizanț și Occident și nici de rolul traducătorilor din greacă în latină, autentici transmițători ai culturii. În centrul acestor diverse procese se situează opera imensă realizată la începutul secolului al XII-lea de Iacob din Veneția și de călugării de la abația sau din regiunea de la Muntele Saint-Michel, rămasă destul de puțin cunoscută marelui public. Absenți din numeroase cărți sau lucrări sunt și creștinii din Orient, savanții nestorieni, care, printr-un imens și secular efort de traducere din greacă în siriacă, apoi din siriacă în arabă, au păstrat știința greacă pentru a o transmite, în final, cuceritorilor musulmani.

Ca atare, istoria dezvoltării culturale a Europei medievale și, mai ales, a modului în care aceasta și-a reapropriat cunoașterea greacă, o istorie densă și complexă, nu se supune schemei prea simple și prea lineare care tinde să se impună în zilele noastre. Așadar, mi-am propus să încerc aici o reechilibrare științifică a unei viziuni unilaterale și orientate, dorind să-i ofer unui public pe cât mai numeros posibil, în ciuda aspectelor lor tehnice sau erudite, unele elemente de informare și de comparare ce rezultă din lucrările specialiștilor, deseori puțin mediatizate. Intenția mea nu este polemică, dacă nu cumva astfel ar putea fi considerată preocuparea de a respinge discursurile false.

La începutul acestui eseu, îmi face plăcere să le mulțumesc tuturor celor care au răspuns frecventelor mele solicitări și care m-au ajutat mult cu încurajările și cu sfaturile lor, cu nenumăratele lecturi atente și cu sugestiile lor: Nicolas Champoux, Jacqueline Desloy, Markus Egetmeyer, Éric Levaillant, Christian Levasseur, Djamel Manar, Roland Mauri, René Marchand, François-Olivier Touati se bucură de toată gratitudinea mea.

INTRODUCERE

ISTORIA UNEI TRANSMITERI

„Că «arabii» au jucat un rol determinant în formarea identității culturale a Europei, acesta este un lucru imposibil de pus în discuție, doar dacă îi negăm evidența".[1]

Cred că este, totuși, posibil să discutăm tocmai despre această „evidență", mai ales din cauza ambiguității termenului „arabi" – pe care o dezvăluie folosirea ghilimelelor de către autor. Se exprimă aici o viziune a istoriei ce are tendința să devină o opinie comună, formulată sub forma a două teze complementare.

Prima este cea a datoriei Europei față de lumea arabo-musulmană din epoca abbasidă (începând cu 751): Islamul ar fi preluat ceea ce era esențial din cunoașterea greacă, apoi ar fi transmis-o europenilor, ca atare ea s-ar afla la originea deșteptării culturale și științifice din Evul Mediu, apoi din Renaștere. A doua teză este cea a rădăcinilor musulmane ale culturii europene: gândirea, cultura și arta europene ar fi apărut, cel puțin în parte, grație civilizației islamice a abbasizilor.

Ansamblul oferă despre istoria Europei și despre identitatea sa o imagine ce contrazice viziunea clasică, cea a „rădăcinilor grecești" și a identității creștine a lumii occidentale. Aceste două teze opuse se sprijină pe interpretările contradictorii ale aceleiași perioade unde totul pare a se fi întâmplat, adică prima parte a Evului Mediu, între secolele al VI-lea și al XII-lea. Studiul nostru va avea în vedere aceste timpuri; începând cu secolul al XIII-lea, faptele sunt prea bine organizate pentru a mai merita efortul de a fi reluate.

EPOCA LUMINILOR ÎN ISLAM, VREMURILE ÎNTUNECATE ALE CREȘTINĂTĂȚII?

Lumina vine de la Răsărit...
De la „intermediarul arab" la „Islamul Luminilor"

Să reluăm argumentul datoriei. Totul ar începe odată cu venirea în Occident a scrierilor provenind din lumea arabo-musulmană. Aceasta, însuflețită, începând cu epoca abbasidă, de o „efervescență a cunoașterii",[2] de o imensă pasiune pentru cunoaștere, ar fi descoperit și asimilat ansamblul gândirii grecești. Grație traducerilor în arabă, operele filosofilor, ale medicilor și ale matematicienilor antici, la început ar fi fost folosite în mod deosebit în Imperiul Musulman, apoi, cu trecerea timpului, traduse fiind din arabă în latină, s-ar fi răspândit, începând cu secolul al XII-lea, în lumea medievală. Ca atare, grație unei „extraordinare dezvoltări intelectuale și științifice", unei „efervescențe considerabile în domeniile privilegiate: filosofie, medicină, științe",[3] din secolele al VIII-lea și al IX-lea, Europa, la rândul ei, și-ar fi luat avântul științific trei sau patru sute de ani mai târziu.

Ca atare, această imensă mișcare de traducere de opere grecești este situată în dinamica europeană, ca o consecință a descoperirii versiunilor arabe ale acelorași opere. Acest fapt este prezentat

astfel de un manual universitar, ales cu această ocazie printre multe altele:

> „Știința greacă le este transmisă, în principal, latinilor prin intermediul Islamului, iar cea mai mare parte din această întoarcere la izvoare se realizează în Spania redevenită creștină grație *Reconquistei*. Aici vin clerici din întreaga Europă, inclusiv din Italia, începând cu secolul al XII-lea, să se inspire din izvoarele arabe, și, traducându-le, contribuie la redescoperirea culturii grecești".[4]

Un corolar al acestor cuvinte: Islamul ar fi făcut să dea rod cunoașterea greacă și s-ar fi elenizat profund, constituind astfel veriga ce unește civilizația Antichității cu cea a Renașterii.

În afară de această transmitere a culturii grecești, Europa i-ar mai fi datoare Islamului și pentru o parte esențială a identității sale. Ideea rolului intermediar jucat de arabi[5] a fost astfel inclusă într-o teză mult mai întinsă, cea a răspândirii unui „Islam al Luminilor". Nu mai este vorba să spunem doar că un popor și limba sa au transmis cunoașterea, ci de a atribui unei civilizații și unei religii o superioritate culturală în raportul cu vecinele sale și un rol de matrice. Imperiul abbasizilor ar fi fost nu numai un „pod" între Antichitatea și Occidentul latine, ci ar mai fi constituit în plus, timp de aproape patru secole, un univers creativ, la originea unei revoluții științifice.[6] Pentru a fi ilustrată vârsta de aur, deseori se face referire la celebra „Casă a Înțelepciunii" din Bagdad. Aici, evrei, creștini și musulmani și-ar fi împărtășit cunoștințele în domeniile științific și filosofic, într-o perioadă în care Occidentul latin rămânea în urmă, înainte să fi fost însuflețit de „fanatismul" cruciadelor.

Numeroși sunt intelectualii, istoricii, islamologii, scriitorii, de toate originile, care au reluat și au difuzat această teză.[7] Recent, la 19 aprilie 2007, într-un articol intitulat „Adevăratele rădăcini ale Europei", dna Zainab Abdel Aziz, profesor de civilizație franceză

la universitatea Al-Azhar din Cairo, vorbea de „cele opt secole de prezență fondatoare a Islamului în Europa“:

> „Întregul Occident în ansamblul său s-a construit pe contribuția indeniabilă a Islamului [...]. Grație gânditorilor arabi, Europa a cunoscut raționalismul“.[8]

Din universul european, J.-P. Roux, specialist al lumii turco-mongole, scria în 1983:

> „Europa nu ar fi ceea ce este dacă nu ar fi cunoscut Islamul. El face parte din patrimoniul ei“.[9]

Uneori sunt propuse unele nuanțe, cum ar fi cele din partea universitarilor arabi creștini care pun accentul pe natura mai mult arabă decât musulmană a civilizației abbaside (în care, totuși, persanii au jucat un rol esențial). În sfârșit, printre islamologii occidentali, opiniile sunt împărțite, mergând de la adeziunea totală la o profundă rezervă.[10] Dar teza cea mai mediatizată este cea care-i conferă Islamului medieval paternitatea avântului civilizației europene. Acestei situații i se adaugă o viziune specifică a lumii europene: fără competența Islamului, Europa nu ar fi ieșit din „vremurile întunecate“ ale Evului Mediu.

Dark Ages: *dezbatere științifică și miză politică*

Teoria datoriei Europei o implică pe cea a preeminenței lumii musulmane asupra creștinătății medievale. Un fel de legendă neagră despre Evul Mediu pare că domină din nou; despre Europa dintre secolele al VII-lea și al XII-lea ea oferă imaginea reducționistă a unui continent înapoiat, închis în *Dark Ages* – clișeu pe care totuși unii istorici medieviști îl crezuseră deja respins.

Acest contrast dintre cele două civilizații este atribuit naturii înseși a acelei *Dar al-Islam*, prezentată în seducătoarele culori ale

unui univers de toleranţă religioasă, de deschidere culturală, de avânt ştiinţific raţionalist, pe scurt, o civilizaţie superioară celei creştine, celei bizantine sau celei latine şi chiar foarte apropiată de civilizaţia ideală, cel puţin aşa cum şi-o imaginează Occidentul din zilele noastre.

Sub influenţa actualităţii, subiectul a căpătat o dimensiune politică. Mizele, după cum bănuim, nu sunt mici la acest început de secol XXI. Ele se înscriu în lunga dezbatere dintre Islam şi Occident (remarca este valabilă şi pentru confruntarea dintre Islam şi lumea hindusă). De aceea, în momentul în care este propusă rectificarea manualelor, aşa cum invită un recent raport (2002) al Uniunii Europene,[11] o tentativă de clarificare pare necesară. În special, aceasta se ilustrează prin punerea la îndemâna marelui public a scrierilor savanţilor: specialişti ai lumilor bizantină şi musulmană, ai creştinilor sirieci sau ai istoriei ştiinţelor.

O VIZIUNE REDUCŢIONISTĂ

Aproximări

Teza pe care o dezbatem aici se bazează pe un anumit număr de aproximări. Dacă este să examinăm lucrările mai multor specialişti ai Occidentului, ai Islamului şi ai lumii bizantine, rezultă într-adevăr că lucrurile nu sunt aşa de simple pe cât pare. Într-o carte publicată în 1993, B. Lewis evidenţia o nuanţă esenţială remarcând faptul că elenismul Islamului era „elenismul tardiv al Orientului Apropiat, mai degrabă o prelungire a Antichităţii târzii decât o redescoperire a clasicismului atenian al marii epoci, aşa cum aceasta trebuia să se întâmple mai târziu în Occident".[12]

El făcea aluzie mai ales la entuziasmul faţă de filosofii neoplatonici, preferaţi mai mult decât Platon, şi la destinul contradictoriu pe care l-au cunoscut scrierile lui Aristotel. Ca atare,

elenizarea lumii abbaside nu a fost de aceeaşi natură cu cea a Europei medievale. Va trebui să încercăm aici să revedem situaţia.

O altă aproximare constă în a face din lumea islamică un bloc omogen şi în a confunda, mai ales, arabitate şi islamism, atribuindu-i Islamului, civilizaţie fondată pe o religie, ceea ce aparţine culturii de limbă arabă. Or, universul arab nu poate fi redus la o singură credinţă, nici în Evul Mediu şi nici chiar în zilele noastre. În această privinţă, datele demografice sunt importante: arabii creştini şi creştinii arabizaţi din cauza cuceririi arabe mai constituiau în jurul anului 1000 aproape jumătate din populaţia ţărilor Islamului.

Pe de altă parte, se acceptă ca evidentă trecerea universului ştiinţific şi filosofic grec la lumea islamică, în care, totuşi, Cuvântul esenţial era cel al lui Dumnezeu, conţinut din eternitate în Coran. Raporturile dintre credinţă şi ştiinţă, dintre religie şi cunoaştere nu erau, în Islamul „clasic“ (cel al dinastiilor omeyyadă şi abbasidă), uşoare şi directe. Credinţa în natura necreată a Coranului a avut importante consecinţe asupra constituirii unei cunoaşteri ştiinţifice şi asupra posibilităţii unei exprimări a gândirii în mod liber. De altminteri, termenii de „ştiinţă“ sau de „savant“ aveau în teritoriile Islamului un sens specific; de aceea trebuie să ne ferim să le atribuim „savanţilor“ *(ulemale)* musulmani, specialişti ai Coranului, ai *hadithurilor* sau ai dreptului aceeaşi stare de spirit cu cea a savanţilor din Antichitate. Astfel, când A. de Libera vorbeşte de lumea abbasidă ca de o lume „fără întârziere şi fără handicap de ordin intelectual“, în care „moscheile sunt veritabile locuri de cercetare“ şi unde „se ştia perfect să se recite şi să se interpreteze Coranul“[13], el amestecă elemente foarte diferite. Dacă ultima afirmaţie este evident exactă, cea de-a doua, făcând din moschei „locuri de cercetare“, este, în schimb, eronată, deoarece extrapolează din universul ştiinţelor ceea ce nu privea decât studiile despre religie.

Ideea rădăcinilor merită şi ea să fie examinată: ce înţelegem în mod exact prin expresia „rădăcinile musulmane ale Europei“? Există concepte, reprezentări ale lumii, tehnici (artistice sau

materiale), specific islamice, ce ar face din Europa un fel de moştenitoare sau de prelungire a lumii musulmane?

Polemică şi etnocentrism

Polemica nu lipseşte din dezbatere, deoarece teza datoriei conduce la stabilirea unei ierarhii între civilizaţiile medievale. Istoria civilizaţiilor este interpretată ca opoziţia dintre un Islam luminat, rafinat, spiritual, şi un Occident brutal, războinic şi cuceritor.[14] Pe de o parte, lumea spiritului, pe de alta, cea a sabiei. În sfârşit, în locul fostului etnocentrism occidental, este plasat un nou etnocentrism, „oriental" de această dată. Unei lumi arabo-musulmane aflate în avans îi este opus un Occident în întârziere, a cărui singură şi tardivă supremaţie ar fi fost de ordin tehnic şi militar. În consecinţă, ar fi vorba de câţiva factori materiali care ar explica faptul că Islamul a pierdut acest avans înainte de a fi fost nevoit să accepte dominaţia europeană. Teza întăreşte opinia conform căreia europenii ar fi rămas într-un fel nişte barbari, învingându-i prin forţa armelor pe cei care le erau maeştri în spiritualitate şi în ştiinţe.

Dar aceasta înseamnă să se uite că au eşuat cruciadele şi că Europa a fost constrânsă să se apere de turci, până în secolul al XVII-lea. Înseamnă, de altminteri, că dacă nu inversăm identităţile, glorificăm cel puţin o lume ridicată la statutul de model, purificată de orice violenţă, şi o denigrăm pe cealaltă, redusă la o cohortă de soldaţi brutali şi inculţi.[15] Vedem acest fapt mai ales prin exemplul, de nenumărate ori redat în manualele şcolare, nobilului sirian, Ousamâ (1095-1188), care a lăsat o mărturie ironică şi muşcătoare despre dezastruoasele practici medicale ale francilor.[16] Or, unele lucrări recente au arătat că Ousamâ compusese un text de propagandă şi, mai ales, că medicina francilor era mai puţin lipsită de valoare decât pretindea el.[17] De altminteri, dacă Europa îi datorează Islamului Renaşterea, trebuie să înţelegem de ce acesta nu a participat, în schimb, la Renaştere.[18] Astfel, se ignoră deseori sau este devalorizat trecutul european, în timp ce

este glorificat cel al Islamului. Ruşinea şi orgoliul se opun; într-o atare situaţie, nu este posibilă constituirea unui dialog fructuos.

Veritabilele chestiuni care trebuie evidenţiate, în afara oricărei polemici, sunt de natură istorică. Ele privesc elenizarea lumii islamice, natura şi intensitatea reală a pătrunderii culturii greceşti în universul arabo-musulman; acestea se referă şi la căile prin care ştiinţa greacă a fost repusă la un loc de cinste în Occident.

Aceste întrebări poartă în stadiul germinal o altă problemă, pe care doar puţin specialişti au abordat-o: cea a calităţii şi a exactităţii traducerilor efectuate, şi, deci, a contribuţiei cărţilor astfel obţinute. Nu este nici uşor şi nici anodin să se traducă din greacă în arabă – fie că este vorba sau nu prin intermediul limbii siriace –, apoi din arabă în latină. Ce text filosofic şi ce raţionament ştiinţific pot rezulta fără schimbare din asemenea transformări repetate unde, nu numai vocabularul, ci şi gândirea, exprimată prin sintaxă, trec brusc dintr-un sistem indo-european într-unul semitic înainte de a reveni la sistemul de origine?

RĂDĂCINILE GRECEŞTI ALE EUROPEI

Dark Ages? *Occidentul medieval însufleţit de căutarea ştiinţei*

Semnele de întrebare asupra rădăcinilor culturale ale Europei ne conduc la evocarea demersului ce i-a însufleţit chiar pe europeni, deci la amintirea originilor, a modalităţilor şi a consecinţelor redescoperirii şi reapropriерii ştiinţei greceşti de către intelectualii medievali dintre secolele al VIII-lea şi al XII-lea. În realitate, ne aflăm deja în centrul identităţii culturale a Europei.[19]

Nimeni nu poate nega faptul că, prin căderea Imperiului Roman de Apus, cultura antică, în mare parte, a trecut în uitare. Totuşi, la fel de incontestabil este că Bizanţul a ştiut, începând cu secolele al VIII-lea şi al IX-lea, să se reîntoarcă la originile sale

grecești și că de la Renașterea carolingiană Europa occidentală a fost însuflețită de aceeași preocupare. Se neglijează uneori setea de cunoaștere care a condus Occidentul să o caute peste tot oriunde credea că o poate găsi. Nu era vorba de cupiditatea pentru „bogățiile din Orient", ci de regăsirea culturii antice. Această voință este vizibilă din folosirea manuscriselor greco-arabe descoperite în timpul *Reconquistei* spaniole din secolele al XI-lea și al XII-lea, ca și din căutarea de texte grecești, păstrate în Occident de la sfârșitul Antichității (Italia, Sicilia, nordul Franței) sau venite de-a lungul secolelor din Bizanț, în special prin Italia de sud și prin Siria (mai rar, prin Balcani sau Cipru).

Lumea occidentală creștină din Evul Mediu s-a străduit să regăsească cultura greacă. Și a reușit în urma unui uimitor efort de mai multe secole, a cărui constanță și încăpățânare mărturisesc intima convingere că în ea se afla matricea civilizației sale. În această căutare, ea are o datorie față de Imperiul Roman de Răsărit, față de Constantinopol, marele uitat al moștenirii europene, cu care împărtășea același patrimoniu cultural și civilizațional, cel al Antichității clasice. Deci, îi vom aminti pe cei care au menținut vie cultura greacă în favoarea civilizației europene, ca și pe cei care și-au dat silința să o redescopere.

Căile descoperirii

Fără a pretinde studierea globală a științei medievale, obiectivul urmărit aici rămâne vast, chiar prea ambițios, dar demersul pare legitim.[20] Dezbaterea se dezvoltă ca atare în jurul receptării și difuzării științei grecești și a rolului ei fecund, în arii culturale și geopolitice foarte diverse. Modul în care moștenirea greacă a fost folosită constituie un solid criteriu de identificare a civilizațiilor medievale, europeană și islamică, al căror grad specific de elenizare vom încerca să-l măsurăm. Ceea ce va permite evaluarea importanței și a rolului elitelor creștine (europene sau arabe) și

musulmane în dezvoltarea gândirii şi a ştiinţei europene între secolele al VIII-lea şi al XII-lea.

Vom studia mai multe teme ce constituie diferitele faţete ale aceleiaşi probleme. Mai întâi, permanenţa în Occident a unei curiozităţi faţă de cultura greacă, oricât de modeste au fost roadele acesteia timp de câteva secole – este ceea ce am numit „filiera greacă". Această tradiţie legată de amintirea Greciei antice explică parţial formarea „renaşterilor" succesive în Occident, de la vremurile carolingiene până în secolul al XII-lea. Diferitele renaşteri nu au fost nici fenomene independente şi nici reductibile la simple cataloage de opere liturgice sau teologice. Descoperim aici o logică internă în care fiecare epocă îi urmează firesc celei precedente, se sprijină pe ea pentru a elabora mai apoi lucruri noi. Una după alta, aceste elaborări se înscriu într-un singur şir şi atestă un raport identic faţă de cunoaştere şi faţă de cultură. În respectiva mişcare, voluntarismul elitelor politice – printre care mulţi oameni ai Bisericii – a jucat un rol de însufleţire. Nu este întâmplător să constatăm, de-a lungul perioadei de care vorbim, că mitul politic al originilor troiene ale francilor a fost atât de important, înainte de înflori definitiv în secolele al XIII-lea şi al XIV-lea.[21]

Este necesar mai apoi, într-o perspectivă mai largă, să amintim tot ceea ce dezvoltarea ştiinţifică din bazinul mediteraneean şi din Europa le datorează creştinilor sirieci din secolul al VI-lea până în secolul al X-lea. Ştiinţa arabo-musulmană, în special, le este datoare pentru fundamentele cunoştinţelor sale. Un alt fenomen este în mare măsură ignorat în zilele noastre, cu toate că el şi-a avut, cu siguranţă, istoricii săi: valul de traduceri din opera lui Aristotel, efectuate direct din textele greceşti la abaţia de la Muntele Saint-Michel, cu cincizeci de ani înainte de a începe în Spania, la Saragoza sau la Toledo, mişcarea de traduceri realizate după versiunile arabe ale aceloraşi texte. Acest amplu fenomen, în care s-a remarcat Iacob din Veneţia (mort în jurul anului 1150) le-a permis Franţei de Nord şi Angliei şi chiar marginilor occidentale ale Imperiului germanic să dispună de integralitatea operei lui Aristotel şi să înceapă să fructifice această moştenire, ştiinţifică şi filosofică, înainte de a beneficia de traducerile

din limba arabă. Ea demonstrează curiozitatea ce-i însufleţea pe clericii din Europa creştină, ce încercau să intre în posesia unei culturi greceşti ai cărei moştenitori se simţeau şi se considerau.

Mai mult, o comparaţie cu lumea islamică dintre secolele al VIII-lea şi al XII-lea este indispensabilă. Trebuie apreciat la justa măsură ceea ce a păstrat civilizaţia arabo-musulmană din cultura greacă şi, chiar mai mult, din spiritul intelectual al Greciei clasice, precum şi ceea ce a respins din ele. Într-un fel, este potrivit să analizăm „filtrul" islamic. A avut *Logosul* grecilor aceeaşi importanţă în lumea revelaţiei coranice ca în cea fidelă Evangheliilor? Cu alte cuvinte, pasiunea exprimată pentru gândirea greacă de către acei *falâsifa*, marii filosofi musulmani ca Al-Farabi (mort în 950), Avicenna (980-1037) sau Averroes (1126-1198), a avut repercusiuni în afara sferei lumii ideilor? A fost elenizarea un fenomen general, în relaţie cu societatea şi cu mentalităţile colective, sau a rămas circumscrisă unui cerc format din câţiva membri ai elitelor intelectuale? Iar la aceştia din urmă care a fost, în realitate, locul acordat gândirii greceşti şi cel acordat principiilor islamice? Aceste interogaţii presupun determinarea raporturilor pe care le-au avut cu ştiinţa greacă cele trei ansambluri care sunt uneori confundate, adică religia musulmană (islam), societatea musulmană (Islam) şi învăţaţii de limbă arabă (de toate religiile). Această precizare este necesară înainte de a ne pune întrebări asupra datoriei Europei faţă de Islam.

În sfârşit, vom încerca să comparăm civilizaţiile medievale creştină şi musulmană din Evul Mediu punând întrebările respective despre identitatea şi permeabilitatea fiecăreia, despre natura şi gradul schimburilor lor. Procesul de transfer cultural este oare la fel de evident aşa cum e uneori prezentat, ca şi cum o gândire filosofică, o concepţie despre lume s-ar putea exporta la fel de uşor ca un sac de orez?

Cultura medievală şi cultura modernă

Să mai insistăm, înainte de toate, asupra a două chestiuni. Dacă vorbim de savanţi, de învăţaţi, de filosofi, chiar mai mult când este

vorba de matematicieni, studiem grupuri umane foarte mici. Astfel, comparând între ele civilizația Europei Evului Mediu timpuriu cu cea a Islamului Abbasizilor sau cu cea a Imperiului Bizantin timpuriu și căutând să stabilim care au fost contribuțiile fiecăreia la progresul uman, științific sau filosofic, nu trebuie să uităm că numărul celor implicați efectiv este foarte mic, de ordinul a câteva zeci de oameni într-un secol, din populații de zeci de milioane de indivizi... A determina dacă o civilizație era sau nu „în avans" față de vecinii și adversarii săi înseamnă, în realitate, a compara lucrările câtorva învățați, fără a judeca prin prisma unor prejudecăți gradul de cultură al populațiilor, la acel moment în mare parte analfabete.[22] Lucrurile ar fi radical diferite dacă ne-am îndrepta atenția asupra societăților contemporane din secolele XX și XXI care au avut ca ambiție să înființeze structuri de învățământ capabile să ofere unei mari părți din populația lor tânără o cunoaștere științifică, tehnică și literară.

Compararea civilizațiilor diferite trebuie, pe cât de mult posibil, să se realizeze prin analizarea realității descoperirilor științifice, a valorii și a contribuției lor, prin examinarea sistemelor juridice înființate și a concepției acestora asupra persoanei umane, prin detalierea raportului dintre textele sacre și gradul de libertate lăsat rațiunii umane pentru studierea, comentarea și interpretarea lor, prin punerea în mod paralel a formelor de expresie artistică (pictură, sculptură)... Sarcina nu este deloc simplă; aici, abia o vom schița.

În domeniul științific, cel al matematicii, al fizicii, al științelor zise naturale, mai trebuie să evităm orice anacronism. Ceea ce astăzi numim „știință" s-a dezvoltat începând cu secolul al XVI-lea, deși primii pași au fost făcuți încă din secolul al XIII-lea. Prin lucrările lui Copernic (1473-1543), Cardano (1501-1576), Viète (1540-1603), Kepler (1571-1630), Descartes (1596-1650), Leibniz (1646-1716), Europa – și doar Europa – a creat știința modernă, a cărei universalitate actuală demonstrează rolul primordial la scara umanității. Acest fapt nu a fost posibil decât prin inovațiile radicale în raport cu ceea ce se realizase anterior, fie de către greci, fie de

arabi, de indieni sau de chinezi. Progrese uriașe în abstracția matematică și în formalizarea limbajului său, progrese stupefiante și în observație și în experimentare, atât în privința aștrilor, cât și în privința corpului omenesc sau a naturii. Atunci s-a produs un salt calitativ, de care depindem și acum. În schimb, oricare ar fi meritele matematicienilor bizantini sau arabi, creștini sau musulmani, nu putem vorbi în ceea ce-i privește de un asemenea salt epistemologic. Lucrările lor erau de aceeași factură cu cele ale grecilor din Antichitate, ale mesopotamienilor sau ale indienilor. Toate aceste civilizații au participat în aceeași măsură la dezvoltarea și cercetarea științifice. În toate privințele, este mai potrivit să vorbim de „cultură științifică" decât de „știință". Grecii, ca și arabii sau indienii, nu aveau posibilitatea să-și verifice ipotezele în mod sigur: ei nu „calculau" în sensul în care a început să se calculeze în Europa de la sfârșitul Evului Mediu.[23] Exemplul matematicii este concludent: grecii, indienii sau arabii nu foloseau formalismul abstract care ne-a devenit familiar, dar care se inspiră din lucrările lui Chuquet (1445-1500), ale lui Viète și ale lui Descartes, și care nu a luat forma pe care o cunoaștem decât în secolul al XIX-lea. Astfel, ecuațiile algebrice sunt exprimate în Evul Mediu în manieră retorică și cu referințe la viața cotidiană. O exprimare derutantă pentru noi, ceea ce mărește, de altminteri, dificultatea de înțelegere a textelor antice sau medievale. Nu este vorba aici de o devalorizare a civilizațiilor medievale, ci doar de o apreciere a gradului lor de dezvoltare în domeniul foarte special a ceea ce numim în zilele noastre, în întreaga lume, „științe".

CAPITOLUL I

PERMANENȚE DIFUZE ȘI CĂUTARE A ȘTIINȚEI ANTICE: FILIERA GREACĂ

Evangheliile au fost scrise în limba greacă. La începuturile sale, creștinismul era o religie de expresie greacă, deși a ajuns repede universală, răspândindu-se în tot Imperiul Latin. Faptul că limba Noului Testament a fost inițial greaca, înainte de apariția primelor traduceri latine în secolul al IV-lea, explică prestigiul limbii eline printre elitele intelectuale din Occidentul medieval.[1] Trebuie să vedem în asta prima cauză a întoarcerii Europei latine către Grecia. Înainte de a fi atrase de Aristotel, Arhimede sau Platon, spiritele luminate se orientau către Marcu, Luca, Matei sau Ioan. De altminteri, creștinismul se nutrea, de la începuturi, din cultura greacă și era impregnat de ea. Un concept fundamental precum cel de „persoană" era grecesc, dar a devenit creștin.

Aceasta explică faptul că, în momentul în care *paideia* antică – sistem de învățământ grec – pare că dispare în Europa occidentală (între 500 și 550), începe un timid proces de redescoperire, care

nu va înceta să se dezvolte mai apoi de-a lungul Evului Mediu și va continua până în vremurile umanismului și ale Renașterii.

1. GRECIA ȘI CULTURA SA: UN ORIZONT PENTRU EUROPA LATINĂ

Înainte de a vedea cum Evul Mediu a regăsit cultura antică, în parte grație propriilor sale eforturi, este util să amintim cum și cât a pierdut din ea.

Mult timp, istoria culturală a Europei în Evul Mediu timpuriu a fost prezentată în termeni negativi. Căderea Imperiului Roman, alături de cuceririle germanice, în secolul al V-lea d.Hr., ar fi pus capăt lumii antice în mod brutal, deși progresiv. Dezintegrarea politică ar fi fost însoțită de o distrugere a structurilor de învățământ și de cunoaștere, specifice lumii greco-romane. Europa a intrat într-o perioadă deseori considerată una „întunecată".

În realitate, lucrările recente ale specialiștilor Antichității și ale medieviștilor au arătat că această perioadă, cuprinsă între secolele al V-lea și al VIII-lea, nu a fost atât de catastrofală, factorii de dezintegrare, deși reali, fiind atenuați de elemente de continuitate. Popoarele zis barbare, ca acel al francilor, aveau oarece cunoștințe despre cultura romană. În plus, creștinismul a știut să reia, modificând-o, moștenirea *paideiei* greco-romane. În sfârșit, a existat o cultură și în Evul Mediu timpuriu.[2]

Un orizont dispărut?

Adevărata ruptură dintre lumea antică și lumea medievală o reprezintă, poate, mai puțin căderea Imperiului Roman, cât sfârșitul păgânismului ca pol de referință culturală.[3] În Occident, între 500 și 550, structurile școlare se dizolvă; cultura nu mai supraviețuiește decât în unele cercuri izolate, în jurul unor individualități ca Boețiu

(d. 524) sau Cassiodor (d. 562). Nici matematica și nici filosofia nu se aflau în centrul preocupărilor la acea vreme. Cunoașterea greacă se estompează, cărțile se împuținează, iar cultura antică nu mai este disponibilă decât sub formă de compilații. Sfârșitul secolului al VI-lea marchează o ruptură netă: Isidor de Sevilla (d. 636) nu mai este un savant al lumii antice, ci un intelectual din Evul Mediu.

Este important în acest context să constatăm că societățile creștine de la marginile Imperiului Bizantin au cunoscut o evoluție inversă: marele val de traducere a operelor grecești în limba siriacă a început, într-adevăr, în secolul al V-lea. Din cauze religioase, siriecii au privilegiat textele filosofice și științifice, care permiteau suplinirea imperfecțiunilor din Biblie (de exemplu, astronomia și cosmologia, cu acceptarea modelului sferic al Pământului), precum și pe acelea care ofereau răspunsuri provocărilor din dezbaterile teologice. Astfel, ei au făcut posibilă, încă din secolul al XV-lea, coexistența credinței creștine și a *paideiei* antice.

În Occident nu dispăruse tot, dar moștenirea era redusă, în parte din cauze lingvistice. Romanii cultivați cunoșteau limba greacă și, ca atare, nu aveau nevoie să traducă operele clasice. Atunci când s-a pierdut cunoașterea limbii grecești, aceste texte au devenit inutilizabile și au fost ignorate. Reapropierea acestei culturi, în perioada dintre secolele al IX-lea și al XII-lea, a fost lentă. Până atunci, în secolul al VI-lea, esențialul culturii moștenite din Antichitatea greacă nu se mai baza decât pe patru cărți: *Comentariul la visul lui Scipio* de Macrobiu – o excelentă introducere în neoplatonism –, *Nunta lui Mercur cu Filologia* de Martianus Capella, în care era prezentat programul celor șapte arte liberale (aritmetica, geometria, astronomia, muzica, gramatica, retorica, logica) și a cărei importantă răspândire este atestată de omniprezența actuală a manuscriselor sale în arhive,[4] traducerea și comentariul la *Timaios* ale lui Calcidius, compus în jurul anului 400, singura poartă deschisă către cosmologia grecilor și, în sfârșit, *Consolarea filosofiei* de Boețiu – căruia îi datorăm și o parte din *Logica* lui Aristotel ca și adaptarea de scrieri de muzică și de aritmetică.[5]

Rezultă că interesul pentru cultura greacă nu a dispărut niciodată, ci, mai mult, a crescut. De la sfârşitul secolului al VI-lea, Grigore, episcop de Agrigento, multiplică referinţele la Aristotel în cele zece cărţi ale *Comentariilor* sale *la Ecclesiast...*[6].

Aşadar, reminiscenţe din cultura greacă s-au păstrat în mediile izolate. În orice caz, gândirea filosofică greacă impregnase operele teologice, şi se găsea, într-o oarecare măsură, cuprinsă în ele, mai puţin prin ceea ce am putea numi fenomenul combaterii ideilor respective – deşi el exista[7] – şi mai mult ca matrice intelectuală. Părinţii Bisericii cugetau cu ajutorul categoriilor logice ale gândirii greceşti; ei erau moştenitorii *logosului*. A-i citi însemna, indirect, a participa la anumite caracteristici ale culturii clasice.

Transmiterea acestei culturi a mai fost posibilă graţie grecilor sau siriecilor, care veneau din Orient să se instaleze în Occident. Existenţa acestor transferuri este dovedită, dar este dificil să le măsurăm cu precizie. Membri ai elitelor bisericeşti (monahi sau episcopi), medici, câteodată filosofi sau matematicieni, au sosit în valuri, alungaţi de persecuţiile religioase ale împăraţilor din Bizanţ sau de cucerirea arabă. Mişcarea pare neîntreruptă din secolul al VII-lea până în secolul al XII-lea. Refugiaţii aduceau cu ei cărţi dintre care „un număr apreciabil din comentariile filosofice ale Şcolii din Alexandria şi [...] câteva tratate tehnice, mai ales de medicină."[8]

Relaţiile menţinute cu Bizanţul, în mod continuu după recucerirea din 532, au permis şi apariţia de manuscrise în Occident, fenomen asupra căruia cercetările sunt în curs. J. Irigoin atrage atenţia că, în secolul al VII-lea, numeroase manuscrise au ajuns din Orient în Sicilia, printre ele fiind şi texte ale lui Strabon sau Dio Cassius; în 663, când împăratul Constant al II-lea s-a instalat la Siracuza, a adus cu el mai multe lucrări.

Europa latină, pământ al prezenţei greceşti

În Europa Evului Mediu timpuriu, în mai multe regiuni se aflau nuclee de populaţie grecească: în Sicilia, în Italia de sud sau

chiar la Roma. Mai erau greci și înspre nord, în Anglia și în Imperiul Germanic sau mai la vest, în Peninsula Iberică.

În Sicilia și în sudul Italiei trăiau greci încă din Antichitate. Destinul unor învățați ilustrează multiplele pendulări între diferitele centre culturale din lumea mediteraneeană.

Grigore s-a născut la Agrigento, în jurul anului 559, și tot acolo și-a urmat studiile înainte de a pleca la Ierusalim la vârsta de 18 ani.[9] Devenit diacon, a mers la Constantinopol, apoi a revenit în Italia și s-a stabilit la Roma, unde papa l-a numit episcop de Agrigento. A murit cândva, între 592 și 603. Mai sunt de menționat, în secolul al VII-lea, și multe alte personalități, precum George, episcop de Siracuza, misionar ucis de arabi în 724, sau călugărul Cosma, care l-a avut drept discipol pe ilustrul gânditor siriac Ioan Damaschinul. Din Siracuza era originar și Metodiu, patriarhul de Constantinopol care a condus, în 843, „triumful ortodoxiei", celebrând înfrângerea definitivă a mișcării iconoclaste. Călugărul Ioan de Benevent, care a fost ales în 998 abate al prestigioasei abații de la Monte-Cassino, este un ultim exemplu dintr-un lung șir de astfel de personalități. Venea de la Muntele Athos din Grecia și trăise mai înainte la Sinai.[10]

În 827, cucerirea Siciliei de către arabi a avut, totuși, un puternic impact negativ asupra acestor populații grecești: mănăstiri incendiate, biblioteci distruse, locuitori uciși sau deportați ca sclavi.[11] O parte dintre sicilienii care au scăpat de sclavie sau de moarte au emigrat spre Calabria și Campania sau chiar în împrejurimile Romei. Ei au fondat în aceste regiuni numeroase mănăstiri, unul dintre aceștia fiind Nil de Rossano (950-1005), care a întemeiat Mănăstirea Grotta-Ferrata lângă Roma.[12] Dar alții au rămas pe loc, refugiindu-se în zonele de munte sau revenind în orașe grație recuceririlor creștine înfăptuite de bizantini în secolul al X-lea sau de normanzi în secolul al XI-lea. Ca atare, cu toate neajunsurile, cultura greacă a reușit în acest fel să se mențină în Sicilia și în Italia de sud, fără întrerupere între secolul al VII-lea și secolul al XII-lea, în ciuda invaziei, iar apoi a dominației musulmane.[13]

Orașul Roma a fost un al doilea centru de menținere a culturii grecești. Totuși, la sfârșitul secolului al VI-lea, limba greacă

nu mai era cunoscută aici; nici papa Grigorie cel Mare nu o știa. În schimb, în secolul al VII-lea a avut loc o puternică imigrație a grecilor și a levantinilor care „se refugiau din calea invaziilor persană și arabă".[14] Prezența orientală a avut o consecință care, deși astăzi e uitată, a fost totuși una dintre cele mai importante: seria aproape neîntreruptă între 685 și 752 de papi greci sau sirieci.[15] Aceștia făceau parte dintre refugiații din Imperiul Bizantin, mai precis din Anatolia centrală și din Siria – mai ales din regiunea Antiohiei, dintre cei care au fondat mănăstirile grecești de la Roma. Le cunoaștem originile datorită unei *Liber pontificalis*.[16] Reușita lor excepțională le dovedește cultura, spiritul întreprinzător și un ansamblu de calități pe care clericii din Roma nu ezitau să le recunoască. Nu veniseră singuri, iar clericii sau călugării din anturajul lor erau numeroși la Latran și în multe mănăstiri celebre.[17]

Acești reprezentanți ai mediului grecesc s-au răspândit prin Europa. Mai mulți prezintă astfel profiluri comparabile. În secolul al VII-lea, Sfântul Gislenus, călugăr grec născut și educat la Atena, s-a stabilit într-o mănăstire din Roma. A participat la evanghelizarea provinciei Hainaut sub îndrumarea Sfântului Amand (mort spre 675/679). La nici un secol mai târziu, papa Zaharia ne oferă informații despre o altă personalitate, mult mai cunoscută, Teodor din Tars, un filosof care și-a făcut studiile la Atena și care, împreună cu alți greci, s-a stabilit la Roma. Devenit preot în 668, a plecat în Anglia și și-a dat ultima suflare ca arhiepiscop de Canterbury (669-690).[18] Aceste două exemple ilustrează mobilitatea și contactele ce puteau exista între Atena și Roma în secolul al VII-lea.

Mai întâlnim greci chiar și în cele mai importante locuri din Imperiul Germanic, mai ales de la jumătatea secolului al X-lea. Între 973 și 1002, prin intermediul prințesei bizantine Teofano, căsătorită cu Otto, apoi grație fiului lor, Otto al III-lea, unii dintre aceștia au fost promovați în posturi importante din Biserica din imperiu. În 982, Otto al II-lea a numit un calabrez, pe Ioan Philogathos, abate la Nonantola în Italia. Ioan a ajuns episcop de Plaisance în 988 și a încercat să urce chiar pe scaunul pontifical sub numele de Ioan al XVI-lea. În 997, Otto al III-lea l-a numit pe un

alt calabrez, pe grecul Grigore de Cassano, primul abate al abației regale de la Burtscheid. Unii călugări greci s-au stabilit la Trier la marea mănăstire Reichenau și chiar în mănăstirile vosge. Pe unii dintre aceștia îi întâlnim la Gorze în perioada în care abate era Ioan, cel care credea că aflase idealul vieții monastice la Benevent, pe pământ grecesc.[19] Grecii de la Gorze veneau din Calabria, refugiindu-se de arabi, și se pare că aveau cunoștințe de matematică și de astronomie.[20]

Se disting două exemple dintre acești călugări greci care și-au dat sfârșitul în Imperiul Germanic după ce au dus o viață plină de peripeții care i-a dus prin mai multe țări din aria mediteraneeană.[21] Simeon de Trier, născut la Siracuza în 970, a emigrat de mic la Constantinopol, în 977.[22] Plecat mai târziu în pelerinaj la Ierusalim, se pare că a rămas șapte ani în Orașul Sfânt, servindu-le drept ghid pelerinilor, apoi s-a retras într-o mănăstire închinată Maicii Domnului, la Bethleem. În 1026, s-a întâlnit cu abatele Richard de Saint Vanne, venit să se reculeagă la mormântul lui Hristos, și s-a hotărât să-l însoțească în călătoria sa de întoarcere. Atunci a vizitat Roma, a mers în Franța, unde a fost primit de contele Guillaume de Angoulême, ce fusese și el în pelerinaj în Țara Sfântă. La Angoulême, apărătorii apostolicității Sfântului Marțial au făcut apel la capacitățile sale intelectuale, cu ocazia unei celebre controverse. Mai apoi, l-a urmat pe arhiepiscopul Poppon de Trier, mai întâi în Țara Sfântă, apoi în metropola sa. În 1032, s-a izolat ca sihastru într-un turn și a murit la 1 iunie 1035. A fost canonizat în 1036, la cererea lui Poppon.

La mănăstirea Reichenau a venit la începutul secolului al X-lea un alt călugăr grec, Simeon, numit Aheul, și devenit Simeon de Reichenau. El nu fusese monah dintotdeauna. Făcuse parte din armata bizantină, îndeplinind funcția de strateg – una dintre cele mai înalte funcții civile și militare bizantine – și se pare că administrase și o provincie frontalieră a imperiului. Mai apoi, a luptat contra musulmanilor instalați la Garde-Freinet. A îmbrățișat viața monahală, iar după ce a locuit și el la Ierusalim, și-a petrecut sfârșitul vieții la Reichenau.[23]

În sfârșit, prezența grecească se dovedește importantă acolo unde nu ne-am fi așteptat, în Catalonia, mai ales începând din secolul al IX-lea.[24] În acest principat se constată prezența a numeroși purtători de patronime grecești, care nu rareori au ocupat funcții destul de înalte în cercul contelui sau al episcopului: judecători, preoți, oameni ai legii. Termenul *grecus* apare adesea ca un *cognomen* – nume de origine asociat unui nume de persoană –, iar frecvența sa este atât de mare, încât ne permite să presupunem existența unor colonii grecești în nord-estul Peninsulei Iberice, în secolele al X-lea și al XI-lea.

De altminteri, se observă că limba greacă este prezentă în operele scrise catalane. Astfel, mai multe manuscrise prezintă, pe unele contrapagini, redări ale alfabetului grecesc sau exerciții de scriere în această limbă. Numeroase acte redactate de notari conțin termeni greceşti – au fost identificate[25] mai mult de o sută de cuvinte diferite –, acestea devenind uneori adevărate glosare. Anumite texte relevează, în exprimarea scrisă, autentice elenisme care țin, în opinia lui M. Zimmermann, de „elenomanie". Folosirea respectivilor termeni, aproape meticuloasă, s-a extins de la actele cele mai solemne la textele din domeniul practic, folosite în viața cotidiană. Pasiunea pentru greacă, neîndoielnic mai mult o formă de supraviețuire decât o redescoperire, arată stima și prestigiul de care se bucura o civilizație antică, din care multe lucruri rămâneau încă necunoscute.

Circulația forțată a elitelor

Aceste diverse nuclee de populație elenofonă atestă permanența unei prezențe grecești în Occident, alimentată în timp de valurile de nou-veniți. Aceștia nu ajungeau aici întotdeauna de bunăvoie, așa cum tocmai am arătat în câteva exemple. Creștinii din Răsărit emigrau cu familia și cu angajații lor; astfel, a avut loc un transfer în beneficiul Occidentului, și mai ales al Italiei, zonă de refugiu din secolul al VII-lea până în secolul al XI-lea. Această mișcare nu este bine cunoscută de istorici, deoarece s-a produs și

a rămas învăluită în tăcerea ce însoțește migrațiile celor simpli. Dezordonată, împiedicată, întreruptă uneori, inegală în privința țărilor de origine, ea a durat mai multe secole, frământând arealul mediteraneean ca o mișcare „browniană" în care erau implicați bărbați și femei.[26]

De la jumătatea secolului al VII-lea, în Sicilia și în Italia de sud au ajuns refugiați din regiunile orientale ale Imperiului, regiuni cucerite de arabi, mai ales din Siria,[27] cărora li se adaugă armeni, slavi, iar apoi, în a doua jumătate a secolului al VIII-lea, iconoduli – partizani ai cultului icoanelor – alungați de împărații iconoclaști. Acest amestec de continuitate elenică și de contribuții bizantine i-a oferit civilizației siciliene marca sa caracteristică, ce va continua să existe până în secolul al XII-lea.

La Roma, în 640 au sosit călugări din Siria și din Egipt (monofiziți sau nestorieni), iar numărul de mănăstiri răsăritene, între secolele al VII-lea și al IX-lea, crește de la șase la unsprezece. La aceasta se adaugă prezența a numeroși pelerini greci care vizitau, mai ales, mormântul Sfinților Apostoli Petru și Pavel. Unii reveneau în locurile de origine, imediat după pelerinajul religios, dar alții alegeau să rămână aici. În 649, actele Conciliului de la Latran îi menționează pe călugării greci, printre care și Ioan, starețul de la Sfântul Sava, de lângă Ierusalim, oraș supus Islamului din anul 638.

O parte dintre elitele orașelor din Maghreb, evrei și creștini, a emigrat spre Spania după cucerirea arabă din anii 680-710. Spania, la rândul său, a pierdut dintre elite după invazia musulmană (711-724). Galia lui Carol cel Mare a profitat de acest exil, unii învățați mozarabi găsindu-și refugiul aici, pe când țăranii, fără cunoștință de carte și fără mijloace, rămâneau pe loc.

Astfel, fiecare avansare arabă a provocat o emigrație, o refugiere a unei părți dintre elite. Țăranii nu aveau altă alegere decât să rămână pe loc, abandonați de conducătorii lor politici. Marele gânditor grec Maxim Mărturisitorul s-a refugiat din Africa de Nord în 645-646. Episcopul de Mesina declară în 787, la Al II-lea Sinod Ecumenic de la Niceea, că a văzut cum a impus califul Yazid în 721 măsuri iconoclaste în Siria și cum i-a reprimat pe

creștini. În 975, Sergiu, episcop de Damasc, se refugiază la Roma și înființează mănăstirea Sfinții Bonifaciu și Alexie care va deveni un punct de întâlnire între Orient și Occident și va permite un transfer de modele culturale și spirituale. În jurul anului o mie, unii armeni, alungați de luptele dintre bizantini și arabi din regiunile frontaliere din Caucaz, ajung în Occident, printre aceștia fiind Simeon de Polirona (d. 1016) sau Grigore de Narek (d. 1010, la Roma). La sfârșitul secolului al X-lea, chiar la abația engleză Ramsey, se află un anumit „Ivo, episcop de Persia", iar tot în această epocă este scris un glosar armean-latin.[28]

Astfel, există în Evul Mediu o autentică diasporă creștină orientală.[29] În mod paradoxal, Islamul i-a transmis Occidentului cultura greacă, trimițându-i în exil pe cei care-i refuzau dominația. Dar această migrație nu ar fi avut niciun fel de consecințe dacă grecii din Bizanț nu ar fi continuat cultura antică și dacă elitele occidentale nu ar fi fost interesate de ea. Emițătorii și-au întâlnit receptorii potriviți.

Elitele regale se întorc la cultura greacă

La curtea carolingienilor precum și la cea a împăraților germani din secolele al X-lea și al XI-lea, vor continua să existe oameni care sunt interesați de cultura și știința grecilor. Contactele dintre franci și lumea bizantină au început în vremea lui Pepin cel Scurt (751-768), care i-a cerut papei cărți grecești, între 758 și 763. Ca atare, Paul I i-a trimis o serie de manuscrise, iar lista o dă în răspunsul adresat suveranului franc: cărți liturgice, manuale de gramatică, de ortografie, de geometrie, opere ale lui Aristotel – printre care se afla și *Retorica* – și ale lui Dionisie Pseudo-Areopagitul. Toate, după cum specifică papa, sunt scrise în greacă. Astfel, în cercul lui Pepin existau și oameni capabili să le traducă.[30] Aceste cărți erau destinate educației Giselei, fiica (!) lui Pepin, și mănăstirii Saint Denis, unul dintre principalele centre ale culturii carolingiene ce apărea atunci.

La curtea lui Carol cel Mare, celebrul italian Paul Diaconul (720-799) le-a predat limba greacă clericilor într-o vreme când se avea în vedere căsătoria dintre fiica împăratului, Rothrude, și fiul împărătesei Irina, *basileul* Constantin VI. Thegan, biograful lui Ludovic Evlaviosul (814-840), notează că la moartea sa, Carol cel Mare însuși corecta textul Evangheliilor cu ajutorul grecilor și al siriecilor prezenți la curtea sa.[31]

În timpul crizei iconoclaste, învățații carolingieni, în frunte cu Theodulf de Orléans (750-821) și Alcuin (735-804), au fost capabili să redacteze o respingere solidă a tezelor iconoclaste, dar au săvârșit și excese iconodule. Este vorba de faimoasele *Cărți caroline* (cca. 790-794). Nu numai că argumentarea lor teologică este la înălțimea celei a prelaților greci, ci acestea au prilejuit și o ocazie de a se găsi sprijin în textele lui Aristotel (mai ales în lucrarea *Categoriile*) pentru a se denunța confuziile săvârșite în lumea bizantină. În acestea se pretinde chiar că grecii nu-și cunosc filosofia! Aserțiunea este forțată, falsă, dar arată că marele filosof nu era necunoscut în acest univers franc, considerat uneori incult și barbar... Departe de a fi un simplu nume rătăcit în negurile trecutului, Aristotel este un autor a cărui metodă logică este folosită.

Începând cu Ludovic Evlaviosul (814-840), relațiile dintre împăratul din Occident și cel al Bizanțului au dus la apariția mai multor împrumuturi religioase culturale. Înainte de toate, din rațiuni politice, schimburile au fost la început un element central al culturii imperiale. Ceea ce se observă din identificarea progresivă a teologului grec Dionisie Pseudo-Areopagitul cu Dionisie, apostolul Parisului, dându-i lumii france un nou prestigiu. Două ambasade ale împăratului grec Mihail al II-lea trimise la Ludovic Evlaviosul în 824 și 827 au adus cărți ale lui Dionisie; într-adevăr, cea de-a doua a oferit ansamblul corpusului dionisian.[32] Ludovic Evlaviosul, care dorea o traducere a acestor opere, a aflat fără dificultate printre cei din jurul său pe cineva capabil să le traducă, în persoana lui Hilduin, abate de Saint-Denis.

Nepotul lui Carol cel Mare, Carol cel Pleșuv (rege al Franciei Occidentale între 843 și 877 și împărat între 875 și 877), a fost atât

de fascinat de cultura greacă, încât i-a cerut învățatului irlandez Ioan Scotus Eriugena (810-877) să traducă și să comenteze opera lui Dionisie Pseudo-Areopagitul în jurul anului 855, din cauza confuziei create, crezându-se că era vorba de Dionisie, cel care fusese un apropiat al autorilor Evangheliilor.

Oricare ar fi situația, esențialul constă în această irezistibilă atracție pentru autorii greci, precum și în opinia conform căreia „gloria grecilor era mai mare", așa cum scrie în *Analele* sale cronicarul de la mănăstirea imperială de la Fulda.[33] Eriugena sau Sedulius Scottus sunt susținuți, în acest mod, de curtea carolingiană. Heiric de Auxerre (841-876), în prologul său la *Viața Sfântului Gherman*, îl glorifică în persoana lui Carol cel Pleșuv pe singurul suveran capabil să reunească Estul și Vestul și vorbește de un „transfer al studiilor" *(translatio studii)* dinspre Orient... Excesiv, dar revelator. Lumea carolingiană vede Grecia ca pe o mamă. Ia în seamă importanța ei civilizațională, își cunoaște propriile lacune în această privință, și caută să le suplinească. Ea asigură și legătura, importantă în istoria Occidentului, dintre filosofie și politică: sub Carol cel Pleșuv se răspândește imaginea ideală – și antică – a regelui care trebuie să fie, în același timp, înțelept, teolog și filosof. Este de la sine înțeles că, în apogeul Evului Mediu, în secolele al XII-lea, al XIII-lea și al XIV-lea, câțiva suverani au recurs la scriitorii Greciei și ai Romei. Acești prinți au contribuit la făurirea gândirii politice europene în care, după modelul oferit de Platon, există străduința de a fi justificată exercitarea puterii prin intermediul argumentelor furnizate de rațiune.[34]

Desigur, cunoașterea limbii grecești a rămas limitată la o minoritate și a fost folosită, în mare parte, la redactarea de glosare sau la practicarea artelor liberale. Politica dinastiei carolingienilor nu a readus în circulație decât o mică parte din cultura greacă, ale cărei contribuții filosofice și științifice majore rămâneau încă inaccesibile. Dar se făcuse începutul, elanul fusese dat, însuflețit de o voință de înrădăcinare în universul antic, care va exista de acum înainte fără încetare.

Imperiul German al suveranilor ottonieni (936-1024) s-a arătat a fi şi el deschis influenţelor greceşti, din raţiuni atât politice, cât şi culturale, cea mai importantă dintre acestea fiind în legătură cu voinţa împăraţilor, după exemplul predecesorilor lor carolingieni, de a se ridica la nivelul Bizanţului.[35]

Impulsul a venit de la elitele princiare, după cum o arată scrisoarea adresată lui Gerbert de Otto al III-lea – fiu al unei prinţese bizantine:

> „Dorim ca, fără să ni se încalce libertatea, să alungaţi de aici asprimea saxonă, şi, mai ales, să faceţi aşa încât să iasă la iveală fineţea vechilor eleni pe care o păstrăm în noi, căci dacă poate cineva să o trezească, acesta va găsi în fiinţa noastră o scânteie din geniul care străluceşte în Grecia. De aceea, vă rugăm cu smerenie să primiţi a apropia de modestul nostru cămin flacăra inteligenţei voastre şi să cultivaţi în noi geniul viu al grecilor, să ne predaţi aritmetica, pentru ca, instruiţi din aceste învăţături, să putem înţelege ceva din profunzimea anticilor.“[36]

Astfel a avut loc o „renaştere ottoniană“, iar mulţi dintre cei care au luat parte la ea aveau o cunoaştere solidă a limbii greceşti. Acesta era cazul arhiepiscopului Bruno de Köln (d. 965), frate al împăratului Otto cel Mare, al episcopului şi filosofului Rathier de Verona (890-974), – „ primul dintre filosofii de la palat“, în opinia autorului *Gestei abaţilor de Lobbes*[37] – al învăţatei stareţe Hrotsvitha (cca. 935–cca. 973) sau cel al episcopilor Liutprand de Cremona (920/922–972), Reginald de Eichstadt (d. 989), Gonzo de Ebersberg (d. 990) etc.

Acest filoelenism de origine religioasă şi politică, pe care l-am putut distinge între secolele al VIII-lea şi al XI-lea, dezvăluie o trăsătură mai profundă: căutarea cunoaşterii şi a ştiinţei, inseparabilă de dezvoltarea Europei.

2. CONSECINȚĂ: PERMANENȚĂ ȘI RĂSPÂNDIRE A CULTURII GRECEȘTI ÎN EUROPA LATINĂ

„Eu, care am aprofundat cunoașterea omenească în toată deplinătatea ei, ceea ce consider un principiu fundamental...“[38]

Viața lui Ioan Damaschinul, scrisă în secolul al VIII-lea, prezintă o mărturie remarcabilă: tatăl marelui teolog din Damasc a întâlnit într-o zi un călugăr grec pe nume Cosma, originar din Italia, luat prizonier de arabi și debarcat împreună cu o mulțime de sclavi pe coastele Siriei. Omul pare stins și copleșit. Întrebat despre cauzele deznădejdii sale, el răspunde că nu știe pe cine mai poate ajuta, de acum înainte, să tragă foloase din vastele sale cunoștințe. Și citează științele pe care le stăpânește:

„Eu, care am aprofundat morala, cea a lui Aristotel și cea a lui Ariston, eu, care am studiat tot ceea ce este accesibil unei ființe omenești în științele naturii, eu, care am învățat aritmetica, eu, care am învățat în detaliu geometria, care am combinat cu succes acordurile armoniei și ale muzicii, eu, care cunosc mișcarea cerească și revoluția aștrilor, iar, grație cunoașterii mele, măreția și frumusețea celor create, eu pot trece, prin analogie, la cercetarea Creatorului [...], eu, care am reușit să dezleg tainele teologiei pe care grecii ne-au transmis-o.“[39]

Răscumpărat de la negustorii de sclavi, Cosma a devenit preceptorul lui Ioan Damaschinul... Dincolo de retorica discursului atribuit unui om ce caută să scape de suferințele destinate sclavilor creștini în teritoriile Islamului, bănuim răspândirea culturii antice în Italia din secolul al VIII-lea.

Centrele de răspândire a culturii grecești

„Un vid nesfârșit unde strălucesc din când în când centre efemere (Sicilia, Irlanda), a căror contribuție a fost fără îndoială mult

exagerată", iată constatarea la care ajunge M. Zimmermann în privința cunoașterii limbii grecești în Occidentul din Evul Mediu timpuriu.[40] Totuși, aceste centre efemere ar merita să fie studiate. Caracterul lor răzleț reflectă, desigur, prin contrast, un „vid nesfârșit", dar dezvăluie, în același timp, prin dispersarea lor, universalitatea unei nevoi.

La Ravenna din vremea exarhatului bizantin și chiar după cucerirea sa de către lombarzi, apoi de către Pepin cel Scurt (751), „personalități cunoscute în toată lumea"[41] predau și răspândesc știința antică: Grigore de Agrigento la sfârșitul secolului al VI-lea, Teofan, viitor patriarh de Antiohia (681-687), Metodie care își va încheia cariera în fruntea Patriarhiei de Constantinopol (842-847). Prezența greacă în Sicilia și în Italia de sud, importantă și de lungă durată, a dus la apariția unui mare număr de documente variate,[42] pe care istoricul J. Irigoin le-a studiat în detaliu. Astfel, a putut să stabilească modul în care se răspândise cultura greacă, arătând că mai multe dintre aceste manuscrise, redactate în greacă, au fost utilizate zeci de ani, chiar mai multe secole după realizarea lor, spre a servi drept suport pentru noi texte – numim acest tip de texte „palimpseste".[43] Studiindu-le, J. Irigoin a dovedit că mai erau folosite, chiar între secolele al VI-lea și al XII-lea, manuscrise clasice datând din secolele al IV-lea și al V-lea. Mai mult, legăturile cu Bizanțul nu fuseseră întrerupte, așa cum atestă existența unui manuscris sicilian al istoricului grec Ioan Malalas (cca. 490-570), databil doar la câteva decenii după moartea sa. În secolul al VIII-lea, în Sicilia a fost copiat un tratat al medicului Dioscoride (40-90), folosindu-se acest tip de scriere, numită „uncială", tipică Bizanțului. De aici rezultă că, din Antichitate până în Evul Mediu, fără nicio întrerupere, folosirea limbii grecești s-a menținut în Sicilia. De altminteri, aici nu a existat o soluție de continuitate în domeniul învățământului, precum în Bizanț: școala antică a existat mai departe și se constată soliditatea reală a învățământului elementar și mediu în Sicila între secolele al V-lea și al X-lea.

Cum copiștii au transcris texte literare, istorice (Diodor de Sicilia) sau tehnice (gramatica), printre ele medicina a ocupat un

loc de cinste în preocupările lor. Cărţile marilor medici greci au fost recopiate de multe ori, în timp ce predarea cunoştinţelor lor s-a răspândit în insulă şi în sudul Italiei. S-au păstrat tratatele de medicină ale lui Dioscoride sau Galen (138-201). Practicarea unei veritabile medicine greceşti, despre care deseori se spune pe nedrept că Occidentul nu luase cunoştinţă până la cruciade, este atestată prin aceste manuscrise din secolele al V-lea şi al VI-lea. În medicină, erau folosite aceleaşi principii, preluate de la Hipocrate (460-370) şi de la Galen, principii expuse de Dioscoride şi de mulţi autori anonimi de tratate hipocratice.[44] Arhivele din Sicilia mai păstrează şi astăzi colecţii de fragmente din lucrările lui Galen, ale lui Soranus (sec. I d.Hr.) şi din cele ale marilor medici din secolele al VI-lea şi al VII-lea. La Messina există un manuscris din secolul al X-lea al tratatului medical, *Iatrica*, al lui Aetius din Amida (502-575),[45] care atestă relaţiile dintre cele două creştinătăţi, cea din Occident şi cea din Orient, în Evul Mediu timpuriu. Mai multe opere ale lui Galen, Soranus, Alexandru din Trales (sec. al VI-lea), Aetius din Amida şi Paul din Egina (d. 690) au fost toate recopiate într-un alt manuscris din secolul al X-lea.[46] Cum ştim cât de rare sunt, în toate domeniile, documentele din Evul Mediu timpuriu, cantitatea de manuscrise care ne-au fost transmise dovedeşte răspândirea reală a medicinei greceşti în această parte a Europei şi care a existat timp de secole.

La fel de numeroase sunt şi manuscrisele de gramatică şi manualele de limba greacă. Filosofia este prezentă şi ea. Este mai puţin cunoscut un manuscris al *Organonului* lui Aristotel în timp ce, pe de altă parte, un manuscris de la sfârşitul secolului al X-lea conţine mai multe comentarii la operele lui Aristotel: două studii la *De interpretatione* – dintre care cel al lui Ştefan de Alexandria – şi comentariul lui Ammonius (sec. al V-lea) la *Primele Analitice*.[47] Ca atare, fundamentele culturii greceşti se regăsesc în Sicilia, fiind difuzate, recopiate, predate. Medicina, gramatica, retorica, dialectica, poezia, istoria şi filosofia: dacă observăm manuscrisele, nicio disciplină – poate, doar, matematica – nu este neglijată.[48]

Sub dominația normandă, între secolele al XI-lea și al XII-lea, cultura greacă a continuat să existe, fiind protejată de noii stăpâni ai locurilor, care nu erau acei barbari, așa cum unora le place să-i descrie, ci prinți cultivați, ce au favorizat, de la sfârșitul secolului al XI-lea, chiar și monahismul grec.[49] Numeroase sunt și mănăstirile înființate atunci, precum cea a Sfântului Filip la Demenna în 1090, cea a Maicii Domnului la Mili în 1092, cea a Sfinților Petru și Pavel ai Italiei în același an, cea a Mântuitorului de la Bordonaro în 1099. Toate au biblioteci, păstrează legătura cu Bizanțul și primesc manuscrise religioase și profane, cum ar fi bogata bibliotecă a Mănăstirii Mântuitorului Călăuzirii ce adăpostește typikonul mănăstirii din anul 1132.[50]

Se impune o concluzie: grație operelor grecești recopiate, „locul Siciliei și al Italiei meridionale în dezvoltarea scolasticii și în reînnoirea științifică a Occidentului, fără a fi nici exclusiv și nici capital, este important [...]. Cu mult înainte de înflorirea din Renaștere, elenismul din Italia a jucat un rol modest, dar decisiv."[51] Totul este o chestiune de măsură: raportat la populația timpului, la difuzarea culturii scrise în lumea Evului Mediu timpuriu, putem aprecia că rolul lui nu este atât de modest. Așadar, cultura greacă este la ea acasă în Sicilia.

O situație asemănătoare există și la Roma, unde trăiesc greci și sirieci cultivați, autori de cărți în greacă, mai ales de Vieți de sfinți: sfântul Grigore, episcop de Agrigento, sfântul Gregentius de Tephar, episcop al creștinilor homeriți[52] din Arabia în secolul al VI-lea. Tot ei au tradus și opere din greacă în latină: hagiografii, cronici, acte oficiale, „nimic care să depășească orizontul unui monah obișnuit", consideră C. Mango,[53] dar această activitate a contribuit la răspândirea elenismului intrinsec gândirii religioase bizantine. Mănăstirile grecești de la Roma, ca acea a armenilor de la Renati sau cea a siriecilor de la Sfântul Sava, au contribuit și ele la înrădăcinarea teologiei în Italia.[54]

În acest fel, Roma era un loc unde veneau și se întâlneau refugiați din Orientul Apropiat și din Imperiul Bizantin. Să luăm în considerare sosirea fraților Anthemius și Alexandru din Trales,

în secolul al VI-lea: primul – mare matematician și arhitect de primă mărime – a construit Sfânta Sofia în 537, al doilea – medic. Deci exista la Roma un puternic mediu elenofon ce a asigurat menținerea activă a culturii greco-creștine. Grație acestor greci și sirieci, orașul a ieșit atât de mult din izolarea sa provincială, încât vizitatorii străini au fost surprinși de atmosfera ce domnea în jurul papilor. Un cleric german constata, în timpul Conciliului din 704, că înaltul cler era bilingv: prelații vorbeau latina în adunări și greaca între ei...[55].

Cărțile în limba greacă se înmulțesc la Roma, mai ales în foarte bogata bibliotecă de la Latran, mărită de papii ce se succedau. Ilustrul teolog patriarhul Metodie și-a început cariera fiind copist.[56] De aici, sunt trimise texte în tot Occidentul, Latranul fiind astfel centrul de redistribuire a operelor grecești.[57] Fondurile de carte sunt suficient de bogate, așa încât, după cum am văzut, papa Paul I (757–767) poate răspunde cererii de carte de tot genul, cerere adresată de Pepin cel Scurt.[58] Situația arată și bogăția lucrărilor de la Latran, și generozitatea papei – cărțile sunt rare, prețioase, manuscrisele pe care le deținea nu erau ușor de dat... – și curiozitatea tatălui lui Carol cel Mare, al cărui demers, în ocurență, este același cu cel care le-a fost atribuit califilor de Bagdad un secol mai târziu.

Anumite personalități sunt originale, cum este cazul lui Anastase, numit „Bibliotecarul", nefericitul candidat la tronul pontifical în 855, și care a murit în 886.[59] Faimos pentru faptul că avea o bună cunoaștere a limbii grecești, el deținea sarcina corespondenței și a relațiilor diplomatice cu Imperiul Bizantin. I-a fost încredințată și misiunea de a traduce în limba latină canoanele Sinodului de la Constantinopol din 869-870. A redactat comentarii la operele lui Eriugena și i le-a trimis lui Carol cel Pleșuv – o nouă dovadă a interesului suveranilor carolingieni pentru cultura greacă.

De la Roma, cum am spus, au plecat personalități în diferite ținuturi ale Europei. Printre ele erau greci, ca Teodor din Tars – a cărui activitate în Anglia a fost de o reală importanță. El le-a transmis limba greacă mai multor ucenici, după mărturia lui Beda

Venerabilul, care citea și el în greacă *Faptele Apostolilor*. Un canal de transmitere asigură, mai apoi, cunoașterea limbii grecești în Insula britanică. Un anume Hadrian, de origine nord-africană, îl însoțea pe Teodor; el i-a predat greaca abatelui Aldelm de York (640-709), unul dintre marii învățați din vremea sa. La rândul lui, acesta l-a învățat greaca pe călugărul care a creștinat o mare parte a Germaniei în secolul al VIII-lea, sfântul Bonifaciu, „Apostolul Germaniei" (680-754). Istoricul C. Mango vorbește, în acest sens, de o adevărată „școală de la Canterbury", ceea ce nu a dus, totuși, la fondarea unei biblioteci.

Să rămânem în regiunile nordice. Irlanda a fost un alt centru important de cultură greacă în Evul Mediu timpuriu. În 1912, istoricul german L. Traube a evidențiat acest fenomen, deosebit de bogat la începutul și la jumătatea secolului al IX-lea. Or, irlandezii călătoresc mult, străbat Europa, evanghelizează, reformează Biserica, prin răspândirea culturii lor. Ei sunt prezenți la Liège, la Laon, la Milano...[60].

Cel mai mare dintre gânditorii lor, Ioan Scotus Eriugena, i-a citit pe Părinții greci: pe Dionisie, pe Maxim Mărturisitorul, pe Grigorie de Nyssa. După el, Sedulius Scottus a fost un alt reprezentant al culturii grecești între 848 și 865, influențându-i, de exemplu, pe irlandezii din Milano. Atitudinea acestor clerici a luat forma unei „grecomanii", care avea uneori aspecte de snobism și le-a permis irlandezilor să se declare superiori francilor – în acest sens, arhiepiscopul Hincmar de Reims, regent al regatului Franței în 877, i-a reproșat nepotului său, Hincmar de Laon, că întreține relații de prietenie cu irlandezii, ceea ce unchiul său considera o dovadă de orgoliu...

Imperiul ottonian nu a rămas mai prejos: după biograful său, Ruotger, arhiepiscopul de Köln, Bruno, frate al lui Otto cel Mare, „se așeza deseori printre grecii și latinii foarte învățați și discuta cu ei ca un cultivat hermeneut al excelenței filosofiei sau al tuturor subtilităților care se dezvoltă în această disciplină".[61] Bruno l-a invitat la curtea imperială pe celebrul gramatician italian Gunzon de Novara, care a adus cu el cam o sută de cărți din biblioteca sa,

printre care se aflau opere ale lui Platon, ale lui Aristotel, ale lui Cicero și ale lui Martianus Capella. La curtea lui Otto a mai venit în 956 și un savant spaniol, episcopul Recemundo de Elvira, autor al unui tratat de astronomie. Mai multe femei cultivate cunoșteau greaca: călugărița Hrotsvitha de la Handersheim cunoaște și utilizează logica lui Aristotel, așa cum se vede din modul în care ea folosește binomul *dynamis/energeia*, în timp ce starețа ei, Gerberge (940-1001), predă limba greacă în mănăstire. În jurul anului 990, abatele Fromon de Tagernsee (960-1006/1012 a redactat o gramatică a limbii grecești la mănăstirea Sf. Pantelimon din Köln.[62]

Îndreptându-ne mai spre sud, în ținuturile spaniole, se observă din timpul regalității vizigote (569-711) câteva urme de cultură greacă, dar, în general, de mică importanță. Cea mai importantă figură din rândul intelectualilor, episcopul Isidor de Sevilla (570-636), autor al unei enciclopedii a cunoștințelor din vremea sa *(Etimologiile)*, nu este foarte familiarizat cu lumea culturii grecești. Cultura vizigotă este fundamental latină.

Situația nu mai era valabilă trei secole mai târziu în Catalonia. Mai mulți învățați sau membri ai elitelor catalane au cel puțin rudimente de limbă greacă. Este cazul lui Miro Bonfil, episcop de Girona (971-984) și prieten al lui Gerbert, sau cazul lui César, abate la mănăstirea Santa Cecilia din Montserrat. M. Zimmermann a arătat că, din optsprezece glosare existente în fondul de manuscrise de la Ripoll, șase conțin glose grecești, adică în total cam două mii de cuvinte.[63] Aceste glosare greco-latine au asigurat „apelul permanent la cultura greacă", fără a se depăși, totuși, un nivel cultural elementar.[64] Notarii catalani folosesc cuvinte din greacă, dar nu stăpânesc limba și nu cunosc cultura grecilor, pe care, de altminteri, o pun în legătură cu Bizanțul. Și chiar dacă prezența vocabularului grecesc nu este suficientă pentru a poseda și transmite o adevărată cultură, ea este o condiție necesară în acest sens și va permite, mai târziu, redescoperirea textelor savante.

Până atunci, aceasta era pregătită prin supraviețuirea, în mănăstiri, a textelor neoplatonice și a *Logicii* lui Aristotel, a căror prezență este atestată în multe biblioteci catalane din secolele

al X-lea și al XI-lea. Tratatele logice ale lui Aristotel fac astfel parte din „instrumentarul de bază al unei comunități religioase", iar abatele de la marea mănăstire din Ripoll le trimite la schitul de la Montserrat, unde atunci nu se aflau, totuși, decât patru călugări...[65]. Nu putem vorbi de un deșert cultural absolut și nici de o necunoaștere totală a filosofiei grecești.

O cultură utilă: medicina greacă
Constantin Africanul și Școala de la Salerno

Medicina greacă a fost în centrul preocupărilor manifestate de occidentali pentru știința greacă. Ea a beneficiat de un imens efort de traducere: Occidentul nu a așteptat cruciadele pentru a o descoperi, ci a reluat cunoașterea acesteia din secolul al VI-lea. Grație lui Cassiodor, se păstraseră tratatul de ginecologie al lui Soranus,[66] cel puțin șase lucrări ale lui Hipocrate, dintre care *Aerul, apa și locurile*, *Aforisme*, *Bolile femeilor*, mai multe cărți ale lui Galen, tratatul lui Dioscoride și enciclopedia medicală a lui Oribas. La fel, în mănăstirea de la Bobbio, la 15 km nord de Genova, s-a tradus în secolul al VII-lea din textele lui Galen și ale lui Dioscoride. Medicii din secolul al VI-lea și al VII-lea au compus și propriile lor cărți, mai ales un tratat de chirurgie. Această activitate de interpretare și de compilare a textelor medicale vechi s-a continuat la Ravenna, rămasă bizantină între 568 și 752, astfel încât carolingienii au putut beneficia de cunoștințele medicale prezente în exarhatul de la Ravenna, după victoria lui Carol cel Mare asupra lombarzilor și după anexarea Italiei de Nord.

La Salerno, la sfârșitul secolului al XI-lea, episcopul Alfan (1058-1085) a tradus din greacă în latină lucrarea *De natura hominis* a lui Nemesius, episcop de Emesa (Siria, sfârșitul secolului al IV-lea),[67] ca și tratatul lui Hipocrate, *Aer, ape și locuri*, așa cum a arătat o recentă descoperire.[68] În acest mod, el a asigurat difuzarea unei părți din cunoștințele filosofice și naturaliste ale Greciei antice. De altminteri, cunoașterea limbii grecești este atestată la

Salerno de-a lungul întregului Ev Mediu. Ca atare, tradiția terapeutică a grecilor s-a menținut chiar și dacă acest fapt s-a realizat sub forma unei „cunoașteri fragmentare". Totuși, această specificitate nu-i va împiedica difuzarea în nordul Europei.[69]

Manuscrisele de medicină ajung până în Anglia încă din secolul al VIII-lea, unde a fost copiat un codex ce conținea o parte din *Ars medica* (sau *Tegni*) a lui Galen.[70] În Franța din secolele al IX-lea și al X-lea au circulat numeroase texte de medicină ale tuturor medicilor greci, Galen, Hipocrate, Alexandru de Trales, Rufus de Efes, Soranus, Oribas, Dioscoride.[71] Există chiar și tratate de artă veterinară, a căror prezență este, în consecință, și ea anterioară cruciadelor.[72]

De altminteri, Salerno a avut propria sa școală de medicină.[73] Dacă nu cunoaștem data înființării sale și nici funcționarea internă, îi cunoaștem lucrările însă și știm cât de faimoasă a fost în toată Europa. A început să activeze la sfârșitul secolului al VIII-ea, iar arhivele regatului de Neapole dau numele medicilor săi începând cu anul 846.[74] Adalberon, episcop de Verdun, vine să se vindece aici de litiază renală în 984; abatele Didier de la Monte-Cassino, devenit papa Victor al III-lea, Petru Damian, la mijlocul secolului al XI-lea, sunt tratați de celebrul Garioponte (mort în jurul anului 1050). În secolul al XII-lea, o femeie pe nume Trotula (n. 1097) practică aici ginecologia și obstetrica și redactează un tratat despre aceste subiecte. Școala de la Salerno este independentă de lumea arabo-musulmană: regiunea nu a fost niciodată ocupată, iar operele lui Garioponte – *Passionarius* – și a lui Petrocellus – *Practica* – sunt anterioare traducerilor în arabă din medicina lui Galen.[75] Cu aceștia din urmă, Salerno, până atunci fidel inspirației metodice a romanilor, s-a deschis către medicina hipocratico-galenică ce nu era necunoscută lumii latine, după cum se pare.

Între demersurile de traducere și eforturile de inovare se situează personajul, puțin misterios, Constantin zis „Africanul". Este un creștin originar din Africa de Nord, născut la începutul secolului al XI-lea și mort în jurul anului 1087, care a învățat medicina la Kairouan, dacă nu la Cairo. În jurul anului 1075, s-a stabilit

la marea mănăstire italiană de la Monte-Cassino. Poseda cunoștințe întinse, mai ales din domeniul medical: lui i se datorează traducerea latină a tratatelor medicale redactate de arabul creștin Hunayn ibn Ishaq (809-873), cel mai mare savant din Orientul Apropiat din secolul al IX-lea. Abia ajuns în Italia, unde a fost primit de ducele normand Robert Guiscard (1059-1085), Constantin ia legătura cu abatele Didier de Monte-Cassino (1058-1086) și cu arhiepiscopul de Salerno, Alfan. Mai înainte se crede că ar fi mers în Etiopia, chiar în India. Unul dintre biografii lui, Petru Diaconul, a spus că acesta „se formase în disciplinele etiopienilor", deci în cunoștințele grecești de ordin medical și științific, care se păstraseră în regatul creștin din Cornul Africii.[76] Neîndoielnic, el are vaste cunoștințe în domeniul medicinei, dar și în aritmetică, geometrie și astronomie. Traducerile sale au constituit fundamentul științei medicale în Italia de sud, înainte de a se răspândi în lumea occidentală creștină, iar centrul de la Monte-Cassino a beneficiat prin intermediul lui de o contribuție științifică remarcabilă. Dacă tradiția medievală îi atribuie un număr mare de lucrări, acestora adăugându-le uneori texte datorate discipolilor săi, nu putem nega varietatea și importanța activității sale, care a reprezentat un moment esențial de transmitere a științei grecești și siriace în Occident.

Constantin avea capacitatea de a traduce în latină din arabă și din greacă. A oferit o versiune la *Pantegni*, acest tratat al lui Galen tradus de medicul persan Al-Majusi în secolul al X-lea, sub titlul *Kamil al-malakî* („Cartea princiară"). Constantin mai propune și o versiune separată a *Practicii*, una dintre părțile din *Pantegni*. Din imensa operă medicală a lui Hunayn ibn Ishaq, el aduce la Monte-Cassino lucrările faimoase: *Cartea gradelor*, *Despre metoda terapeutică* – sub titlul *Megategni* – ca și *Chestiuni despre medicină*, sub titlul *Isagoge ad Tegni Galeni* („Introducere în arta lui Galen"), care era folosită ca manual de referință de către studenții din Cairo în secolul al XI-lea. *Isagoga* devine cartea fundamentală pentru studiul medicinei în lumea latină, „coloana vertebrală a științei medicale medievale".[77]

Observăm influența medicinei lui Constantin, mai întâi în Italia, apoi în restul Europei. Mai mulți medici din Salerno i-au folosit lucrările, mai ales Barthelemy, Maurus sau Ursus, mergând până acolo încât profesorii de la Școala din Salerno au selecționat un anumit număr de mici tratate de medicină, un fel de cărți în format de buzunar, pe care le-au difuzat într-un spațiu larg. Astfel, ele formau ceea ce s-a numit „Mica Artă" *(Articella)*, la modă în tot Evul Mediu. *Articella* era compusă din traduceri efectuate din greacă, dar și din arabă, din *Isagoga* lui Hunayn ibn Ishaq, din *Aforismele*, din *Pronosticurile* și din *Regimul bolilor acute* ale lui Hipocrate, din *Arta medicală* a lui Galen. Unele versiuni au ajuns în Regatul Franței chiar de la sfârșitul secolului al XI-lea:[78] Chartres adăpostea mai multe manuscrise de medicină între secolele al X-lea și al XII-lea, din nefericire distruse în timpul celui de-al Doilea Război Mondial.[79] Filosoful și teologul Guillaume de Conches (d. 1154), care a predat la Chartres și la Paris, a folosit *Isagoga* lui Hunayn ibn Ishaq.

O cultură căutată: activitatea de traducere a textelor științifice și filosofice grecești (sec. VI-XII)

Pe lângă prezența grecilor în Occident, pe lângă eforturile diferiților suverani și prelați, pe lângă consecințele exilului elitelor cultivate, trebuie să mai adăugăm o mare mișcare de traducere, ce avea drept scop regăsirea culturii profane din lumea greacă. Procesul a început înainte de a fi cunoscute traducerile în arabă realizate de creștinii sirieci; într-adevăr, el se naște în secolul al VI-lea, într-un Occident totuși dezechilibrat după căderea Imperiului Roman, grație obținerii unor lucrări de filosofie și de medicină. După opinia lui J. Irigoin, „trebuie să vedem aici răspunsul la o cerere occidentală, mai mult decât o expansiune tardivă a elenismului bizanzin", altfel spus, rodul unei căutări voluntare.[80]

Traducerile directe din greacă în latină au continuat mai apoi fără întrerupere în tot Evul Mediu, favorizate de o reală circulație,

din nefericire nu prea cunoscută, a manuscriselor religioase, filosofice, științifice, dintre Bizanț și Occident. Constanța fenomenului demonstrează importanța care-i era acordată în creștinătatea medievală. Europa datorează mult traducătorilor săi, deseori rămași anonimi.

Unul dintre primii inițiatori ai acestei imense activități a fost Roman Cassidor care urmase marea Școală filosofică, matematică și medicală de la Nisibe – astăzi Nisibin, oraș turc la frontiera cu Siria, cam la 100 km de Edesa – unde predau savanții sirieci, și căreia el a vrut să-i creeze echivalentul în Occident. A format, începând cu anul 550, în Școala sa de la Vivarium, din Calabria, o echipă de traducători și de copiști care a favorizat circulația manuscriselor grecești în Occident între secolele al VII-lea și al X-lea, mai ales tratate de aritmetică, de geometrie și de medicină, care vor fi descoperite într-un dulap, după moartea lui.

Apoi, mișcarea de traducere s-a extins la toate domeniile activității intelectuale, deși, autorii creștini orientându-se către „nectarul sfânt al grecilor", cum scrie Eriugena, este vorba mai ales de literatura patristică și teologică, rezultat al unor autori care se inspirau și din filosofia clasică.[81]

De altminteri, această filosofie a fost ea însăși obiect al traducerilor. Înainte de anul 1000, operele grecești traduse din greacă în latină sunt, desigur, puține, dar există.[82] Astfel, Boețiu tradusese *Categoriile* și *De interpretatione* ale lui Aristotel, iar lui Cicero îi datorăm *Fenomenele* și *Pronosticurile* lui Aratos. L. Minio-Paluello a arătat că o mișcare de accelerare a redescoperirii culturii grecești și, în special, a operei lui Aristotel avut loc la răscrucea primului mileniu, între 970 și 1040:[83] au fost ameliorate traducerile lui Boețiu – cea la *Categorii*, mai ales –, iar savanți ca Gunzo de Reichenau, apoi Abbon de Fleury (d. 1004) se ilustrează în această activitate. Mișcarea continuă la începutul secolului al XII-lea, grație unui om cunoscut doar de specialiști, Iacob din Veneția, care și-a petrecut o parte a vieții la mănăstirea de la Muntele Saint-Michel (a murit cândva, între 1140 și 1150). I se datorează traducerea aproape integrală a operei lui Aristotel. Secolul al XII-lea se caracterizează

printr-un mare număr de traduceri realizate direct din arabă sau din greacă în latină. Fenomenul traducerilor de la Toledo, exemplar, a fost o verigă esențială a acestei transmiteri. El izvora dintr-un demers activ și voluntar: suveranii care cereau manuscrise, episcopii și clericii mergeau în biblioteci pentru a prelua de aici cultura antică. Un prim grup de traducători a activat de la recucerirea orașului de către Alphonse VI în 1085, apoi, grație eforturilor lui Petru Venerabilul (abate de Cluny între 1122 și 1155) și ale arhiepiscopilor Raymond (1125-1152) și Ioan, activitatea de traducere a ajuns la apogeu. Robert Ketton, Hermann de Carinthia, care mai înainte activaseră la Tudela, alături de Pedro de Toledo și Pierre de Poitiers au tradus *Coranul* în latină,[84] iar Ioan de Sevilla (un evreu convertit la creștinism) și Marc de Toledo, opere științifice în anii 1130-1180. Orașul Toledo din a doua jumătate a secolului al XII-lea a fost o capitală culturală la scară europeană.[85]

În Italia de Nord, Burgundio de Pisa (1110-1193), spre a doua jumătate a secolului al XII-lea, a tradus zece cărți ale lui Galen – dintre care *Despre complexiuni* –, și oferă o nouă versiune a tratatului lui Nemesius din Emesa, *Despre natura omului.*[86] Aristip de Cattania, trimis ca ambasador la Bizanț la Manuel Comnenul (1143-1180) în compania altor supuși ai regelui Siciliei, Roger II (1130-1154), a revenit cu mai multe texte de foarte mare valoare, dintre care *Marea Sintaxă*, celebrul tratat de matematică și de astronomie al lui Ptolemeu, deseori desemnat sub numele arab *Almagesta.*[87] A mai realizat și traduceri parțiale din *Timaios* și din *Phaidon* ale lui Platon (1156), din cartea a IV-a din *Meteorologicele* lui Aristotel și o versiune la *Optica* lui Euclid și la *Mecanica* lui Heron de Syracuza. Scrisoarea-prefață pe care a redactat-o pentru versiunea sa la *Phaidon* oferă „indicații prețioase despre bibliotecile siciliene *(Siracusam et Argolicam bibliotecam)* menționând, în special, lucrări de filosofie și de știință pe care le vom regăsi câteva decenii mai târziu la suveranii suabi și care, urmare a unei donații a lui Carol de Anjou după victoria de la Benevent contra lui Manfred (1266), vor fi preluate, în mare măsură, de biblioteca pontificală."[88]

Un alt savant de la jumătatea secolului al XII-lea, Hermann de Carinthia a tradus *Datele*, *Optica* și *Catoptricele* lui Euclid. În prefața sa la traducerea pe care a realizat-o, după Aristip, *Marii Sintaxe,* el ține să arate că are cunoștințe de limbă greacă mai bune decât ale arabilor: „Din această știință [astronomia], marele savant astronom Claudius Ptolemeu, acest șlefuitor al anticilor și oglindă a modernilor, a expus în detaliu în XIII cărți partea pe care consideră că o reprezintă mișcarea astrelor. Deseori, această lucrare este numită de greci *Sintaxa matematică* sau Marea Sintaxă, dar arabii i-au modificat titlul în *Almagesta*."[89]

Adelard de Bath (1090-1150), originar din Anglia, decide, de bunăvoie, să meargă în Italia de sud și să învețe aici araba cu scopul de a traduce mai apoi texte științifice. I se datorează versiuni latine la *Elementele* lui Euclid, la *Marea Sintaxă* a lui Ptolemeu și la mai multe table astronomice.[90] A mai scris și un tratat despre astrolab. Traducerile sale, realizate cuvânt cu cuvânt, nu sunt fără greșeli, dar ele atestă pasiunea pentru știință, ceea ce îi caracterizează pe europenii din secolul al XII-lea.

Așadar, unele cărți circulau direct de la Bizanț spre Sicilia și Italia meridională, dar și spre Franța sau spre imperiu. Aceste fluxuri, prea puțin cunoscute, ar merita un studiu sistematic. Le înțelegem efectele prin indicii izolate, prin menționarea unei traduceri sau a unei călătorii. Cercetarea istorică evidențiază în mod constant noi mărturii despre legăturile dintre cele două creștinătăți. Să precizăm exemplul lui Guillaume le Mire, abate de Saint-Denis (1173-1186), ajuns la abație la sfârșitul păstoririi abatelui Suger, care a făcut mai multe călătorii în Orient.[91] În 1167, el a adus de la Constantinopol mai multe manuscrise grecești.

Toate acestea ne permit să presupunem că relațiile dintre Europa latină și Imperiul Grec erau mai importante decât putem bănui pe baza izvoarelor disponibile sau studiate în zilele noastre. Istoricilor li se deschide aici un câmp de cercetare căruia F. Braudel i-a subliniat opacitatea: „Cea mai mare parte dintre transferurile culturale se petrec fără a-i cunoaște pe transmițători.[92]

3. CONSECINȚĂ: SPIRITUL RENAȘTERILOR MEDIEVALE (sec. al IX-lea – al XII-lea)

În Evul Mediu european, vremurile considerate întunecate au fost, în realitate, însuflețite de multe renașteri intelectuale, evidențiate de istorici de aproape un secol: renașterea carolingiană, apoi ottoniană, „mărețiile anului 1000", și, în sfârșit, renașterea din secolul al XII-lea. Ele atestă o neobosită curiozitate intelectuală, o căutare neîntreruptă a cunoașterii, care trebuie pusă pe seama creștinilor medievali. Căutare ce conduce la o recuperare a operelor antice, la introducerea lor în gândirea medievală și la asimilarea lor.[93] Totalitatea acestora a contribuit la înflorirea unei noi culturi.

Acordul timpuriu dintre credința creștină și cultura antică

Din secolul al II-lea până la începutul secolului al V-lea, creștinii intră în dezbateri cu păgânii, apoi le răspund printr-o polemică puternică, dar, în jurul anului 430, ei vor lua în considerare moștenirea antică și și-o vor apropria. În acest mod, creștinismul a reușit să integreze cultura antică în cadrul biblic din care el apăruse. Nu a negat trecutul; cultura clasică a fost păstrată. Ceea ce era păgân a fost considerat profan din acel moment, deci acceptabil. Iar istoriografia creștină a putut să se insereze în continuitatea istorică greco-romană: creștinii erau moștenitorii conștienți ai patrimoniului antic și creatorii unei noi culturi, așa cum a arătat H. Inglebert.[94]

Această atitudine nu pare să fi dispărut în Evul Mediu: Europa, în anul 1000, în mod evident, nu era foarte avansată în domeniile filosofiei și științei, ci a avut, chiar înainte de momentul respectiv, preocuparea de a se apropia de cultura antică. La început, scopul acestei căutări a fost o lectură religioasă asupra științei antice. Dar natura creștinismului și forța de atracție exercitată de cultura antică au orientat, încetul cu încetul, acest voluntarism și

această curiozitate intelectuală spre obiective mai puțin legate de evlavie și au provocat „trezirea conștiinței" civilizației medievale.[95] La sfârșitul acestui lung proces, știința antică și universul creștin s-au apropiat, până când, în secolul al XIII-lea, s-au ivit începuturile științei moderne.

Istoricii Evului Mediu s-au obișnuit să propună termenul de „renaștere" pentru a caracteriza mai multe valuri ale avântului cultural, apărute începând cu epoca lui Carol cel Mare în secolul al XII-lea. Toate au trăsăturile lor proprii, care le individualizează și le diferențiază unele de altele. Dar au și caracteristici comune ce ne permit să le considerăm etape ale aceluiași proces. Existența respectivei mișcări seculare se prelungește în umanismul din secolul al XV-lea, în Renașterea din secolul al XVI-lea și chiar dincolo de aventura Secolului Luminilor și de apariția științei moderne. Putem interpreta dezvoltarea intelectuală a Europei ca pe cea a unei mișcări continue, de foarte lungă durată, care s-a realizat printr-o serie de etape, toate aflate în relație.

Renașterile au fost susținute, dacă nu inițiate, de elitele politice, imperiale, regale sau princiare ca și de cele ale lumii bisericești, episcopi sau abați ai unor mari mănăstiri din Franța, Italia, Anglia sau Germania. Ele s-au orientat spre trecutul antic, căutând să refacă legătura cu lumile dispărute ale Greciei și ale Romei. Toate au avut în comun aceeași sete de manuscrise, de texte originale și nemodificate. Deși s-au dezvoltat în universul creștin, de care nu voiau să se separe, și care le-a limitat, iar uneori le-a încetinit, au găsit aici posibilități reale de a se dezvolta, la care și ele au avut o contribuție. Biserica nu putea să renunțe la cultura antică, în sânul căreia se născuse și căreia îi preluase patrimoniul, după exemplul lui Grigore de Agrigento care s-a folosit din belșug de Aristotel pentru a comenta *Ecclesiastul*. Mai mult, dogma creștină avea nevoie de o expresie culturală pentru a expune în mod clar tainele credinței.

Pasiunea pentru știință ce se manifestă în secolele de care vorbim prezintă astfel, în același timp, continuitate, progresie – fiecare epocă se sprijină pe cunoștințele obținute anterior – și

dezvoltare, nu numai a metodelor sau a mijloacelor utilizate, ci și a perspectivelor. Libertatea de a cugeta a crescut, în ciuda obstacolelor, criticilor și interdicțiilor și, odată cu ea, ansamblul cunoștințelor pentru a se reconstitui o învățătură, dar nu o știință. Mișcarea este, într-adevăr, mai mult literară, teologică și filosofică decât științifică: nimeni nu făcea atunci experimente, iar redescoperirea matematicii anticilor se întâmplă lent.

Forțăm nota dacă e să credem că această aspirație a spiritului european la o gândire liberă și la un examen critic al lumii își află rădăcinile, cel puțin în parte, în învățăturile lui Hristos, conciliate cu setea de curiozitate universală a Greciei antice? Într-adevăr, credința servește drept punct de plecare pentru reflecție: așa cum scria Sfântul Anselm (1033-1109), „credința caută mintea" *(fides quaerens intellectum).* Formula a rămas celebră: credinciosul are nevoie de minte pentru a înțelege tainele și pentru a respinge ereziile. Dar dezvoltarea rațiunii și înmulțirea cunoștințelor, odată puse în mișcare, nu se mai opresc. Nu putem pretinde că realizăm un tablou complet al istoriei culturale din Europa medievală,[96] ci doar că-i distingem trăsăturile esențiale și că arătăm constanta lor orientare spre dobândirea unei culturi antice, din ce în ce mai bogată și mai precisă.

Renașterea carolingiană

Ceea ce numim în mod obișnuit „renașterea carolingiană" desemnează un proiect cultural susținut de Pepin cel Scurt și mai ales de Carol cel Mare și de învățații din cercul lui.[97] Termenul a fost creat în 1839 de Jean-Jacques Ampère, prin analogie cu Renașterea din secolul al XVI-lea; el desemna faptul că proiectul carolingian era orientat către cultura antică și avea în vedere ansamblul domeniilor umaniste și al artelor, așa încât s-a putut vorbi de un „umanism carolingian".[98] Importanța elitei politice este de necontestat în cadrul acestui proces ce face parte din voința generală de *renovatio* susținută de Carol cel Mare, hotărât să regăsească

gloria trecută a Imperiului Roman creștin. Această renaștere culturală este, înainte de toate, creștină și nu putem vedea aici o voință de întoarcere la filosofia păgână.

Dar alegerea conștientă a unui creștinism cultivat îndeamnă la studierea lumii culturii profane, în care se observă o propedeutică, o inițiere în religia lui Hristos.

Carolingienii se sprijineau pe ceva deja existent. Chiar în „vremurile întunecate" ale epocii merovingiene, cultura romană supraviețuise pe alocuri, mai ales în sudul Galiei. În plus, această cultură, reluată de Biserică – dacă ne gândim doar la folosirea limbii latine –, impresionase popoarele germanice și continua să exercite admirație. Desigur, din ea nu mai rămâneau decât puține lucruri, folosirea limbii grecești era tot mai rară, iar dificultățile materiale erau imense (lipsa cărților, a bibliotecilor, a copiștilor...). Unele centre de la marginile imperiului păstraseră, așa cum am văzut, o parte din cultura antică: Irlanda, Spania vizigoților – înainte ca „lenta asfixiere"[99] să fie provocată de cucerirea arabă –, orașele episcopale din nordul Italiei.

Primind această modestă moștenire, Carol cel Mare a dezvoltat un autentic proiect de „întoarcere la izvoare", însoțit de o veritabilă politică. El însuși a vrut să învețe să citească și să scrie – și a reușit prima etapă. Le-a asigurat copiilor lui o educație elementară, ce avea să servească la renumele lui Ludovic Evlaviosul, odată ajuns la putere în 814. Fără a fi prinți ai savanților, suveranii carolingieni s-au înconjurat de intelectuali, de clerici și de laici, și și-au pus în valoare competențele. Legislația, în mai multe rânduri, poartă pecetea preocupării lor culturale: *Admonitio generalis* din 789 și *Epistola generalis* din 800 subliniază necesitatea de a dispune de textele exacte pentru practica religioasă și pentru practicarea dreptului. O Academie pe lângă palat s-a constituit la Aix-la-Chapelle în jurul lui Alcuin și Theodulf, episcop de Orléans etc. Este neîndoielnic faptul că celelalte activități erau dominate de cultura de curte, iar dominanta pur literară a dus la dezbateri erudite și uneori pedante între savanții cărora le făcea mare plăcere să-și ia numele unor poeți sau scriitori latini. Dar acești oameni

realizează și redactarea textelor legislative imperiale, argumentarea în dezbaterile teologice sau politice, formarea clericilor și a ofițerilor trimiși în provincii pentru a administra imperiul sau pentru a conduce abațiile. Dacă imaginea lui Carol cel Mare ce vizitează școlile datează de la începutul secolului al X-lea, ea ilustrează în mare măsură ideea existentă în acea epocă despre rolul jucat de marele împărat în promovarea unei culturi elementare[100] cu scopul constituirii unei culturi creștine, comună tuturor popoarelor imperiului. Proiectul avea o dimensiune politică și socială.

Dorința de a obține manuscrise fără greșeli și bine redactate avea în vedere, mai întâi, liturghia, a cărei funcție nu era numai religioasă. Prin intermediul unei liturghii eficiente, era vorba, într-adevăr, de asigurarea mântuirii popoarelor din imperiu, al cărei garant era Carol cel Mare. Altfel spus, în acest fel s-ar realiza un obiectiv religios a cărui responsabilitate era purtată de puterea politică. Dorința de a regăsi și de a difuza textele exacte se va menține în Europa până în secolul al XVI-lea, prin extinderea la domeniile profane.

După liturghie, dreptul era al doilea domeniu considerat esențial pe atunci. Carolingienii au încercat să aibă la dispoziție colecții canonice complete și coerente, cu scopul de a le înlocui pe cele prea disparate, pe care le posedau și care fuseseră constituite în secolele al VI-lea și al VII-lea.[101] Dreptul canonic trebuia să asigure buna funcționare a Bisericii și, prin ea, o bună organizare a societății. Pentru această vastă reformă era nevoie nu numai de a fi în posesia manuscriselor, ci și de copiile și de difuzarea lor în tot imperiul. În realitate, expansiunea culturii scrise a fost stâlpul de susținere al renașterii carolingiene, ca și una dintre constantele dezvoltării culturale a Europei creștine.[102]

Ca atare, cultura trebuia păstrată și transmisă. Proiectul, la o asemenea scară, era nou. El se baza, la început, pe existența unei comunități de învățați, cosmopolită, la care participau italienii Petru de Pisa și Paul Diaconul, anglo-saxonul Alcuin, vizigotul Theodulf, francii Eginhard, Angilbert etc. Mulți sunt clerici, dar alții, cum este cazul lui Eginhard, biograful lui Carol cel Mare, sunt

laici.[103] Anglo-saxonii sunt majoritari și își impun limba culturii lor, latina savantă, constituită cu minuție în Anglia. Renașterea carolingiană s-a bazat astfel pe o limbă latină erudită care ușura contactul cu lumea antică și justifica tema *translatio studii,* acest transfer al culturii și al cunoașterii care, pornit de la Atena, trecuse prin Roma și ajungea în acel moment la Aix-la-Chapelle. Desigur, conținutul științific și filosofic al respectivelor cunoștințe era mic,[104] dar voința de a continua universul anticilor, voință exprimată atunci, joacă un rol esențial în formarea identității europene.

O altă bază a reformei era transmiterea culturii, asigurată de învățământ. Sunt fondate școli monastice și, pe lângă catedrale, învățații scriu manuale de pedagogie, de exemplu sub formă de dialoguri, pentru a li se da un caracter mai atractiv acestor materii *a priori* rebarbative, cum ar fi gramatica. Transmiterea se realizează și în interiorul lumii celor învățați, prin intermediul discuțiilor, al corespondențelor și chiar al schimbului reciproc de manuscrise. Circulația cărților este un fenomen esențial, ce dovedește curiozitatea intelectuală a acestor învățați, care își asumă astfel riscuri reale: cărțile sunt scumpe, timpul destinat copierii este îndelungat, iar în consecință, ele sunt greu de înlocuit dacă sunt pierdute sau furate. Ca atare, faptul că ei le împrumută este cu adevărat demn de admirație, fiind vorba de obiecte rare și prețioase. Abatele Loup de Ferrières (805-862) apare ca unul dintre primii umaniști medievali, înflăcărat de o curiozitate neobosită.

Așadar, lumea carolingiană s-a înzestrat cu un vast corpus de texte, a căror validitate era recunoscută prin faptul că savanții le analizau. Alcuin și Theodulf revăd textul latin al Bibliei; sursele liturgice și juridice fac obiectul unei atenții deosebite, iar în 790, Carol cel Mare îi cere mănăstirii de la Monte-Cassino textul exact al *Regulii Sfântului Benedict*, difuzată mai apoi în tot imperiul. În toate domeniile, savanții doresc să aibă la dispoziție un text fără greșeli și conform originalului; această preocupare este prima etapă a unui spirit critic.[105]

Cultura scrisă presupune stăpânirea fără de greșeală a limbii latine și, ca atare, studiul ei.[106] Formarea este asigurată în școlile

monastice, plecându-se de la textele religioase; puțin câte puțin, gramatica devine o disciplină de sine stătătoare, ce asigură înțelegerea limbii scrise, obișnuiește mintea să evidențieze erorile și să urmeze regulile logice. În sfârșit, răspândirea unei culturi scrise a fost asigurată și prin crearea unui nou tip de scriere, act cultural de primă importanță: scrierea minusculă, numită „carolină". Această scriere mai lizibilă, mai ușor de realizat, cu litere bine constituite a fost neîndoielnic realizată în Picardia, la mănăstirea Corbie, la sfârșitul secolului al VIII-lea. Propriile noastre caractere de imprimerie descind direct din ea, deoarece a fost aleasă ca model pentru litere de către tipografii din secolul al XV-lea. Invenția călugărilor picarzi este astfel prezentă și în zilele noastre și peste tot acolo unde se folosește alfabetul latin...

Astfel, era ușurată activitatea copiștilor carolingieni. În total, în acele *scriptoria* din mănăstiri, s-au păstrat mai mult de opt mii de manuscrise... Mai multe biblioteci ale timpului aveau sute de codice: două sută șaizeci în 831 la Saint-Riquier în zona Somme, aproape două sute optzeci la Saint-Gall în Elveția alemanică la începutul secolului al X-lea, mai mult de șase sute (poate opt sute) la Bobbio, la nord de Geneva, în aceeași vreme. Cărțile circulă, la fel și savanții. Școlile carolingiene sunt asociate într-o vastă rețea, cea mai mare parte dintre ele fiind înscrise într-un vast poligon ce are drept puncte centrale Ferrières-en-Gâtinais, Saint-Riquier, Corvey-en-Saxe, Saint-Gall și Lyon. La est de acest spațiu se evidențiază centrele culturale din abațiile de la Fulda, de la Reichenau sau din bisericile catedrale de la Liège sau de la Metz.

Sigur, se mai păstrează imperfecțiuni, iar textele legislative revin neîncetat asupra necesității de a crea școli sau de a asigura buna lor funcționare (*Admonitio generalis* din 789, Regulamentul capitular de la Frankfurt din 794, Instrucțiunile către *missi dominici*[107] din 802).[108] De mai multe ori, în secolul al IX-lea (în 829, 855 și 859), episcopii îi cer, de altminteri, suveranului să creeze școli zise „publice", cea mai mare parte a elevilor acestora fiind destinați să devină monahi. Aici ei învață gradual gramatica, logica, apoi aritmetica și muzica. Totuși, producția literară a vremurilor

carolingiene este prea puțin originală. Operele răspund preocupărilor importante ale elitelor: scrieri pedagogice, hagiografice și istorice, documente legislative sau ideologice cu scopul de a asigura ordinea politică, socială și religioasă în imperiu. Dar mai întâi apar comentariile la lucrările de gramatică. Smaragde, abate de Saint-Mihiel, dezvoltă în cincisprezece volume un vast comentariu la gramatica latină a lui Donat. Lucrarea ordona exprimarea, îi oferea gândirii o structură care vehicula o teorie a sensului, vizibilă în scrierile lui Smaragde sau ale lui Sedulius Scottus: cu ajutorul ei, putea fi înțeleasă semnificația unui termen sau a unui verset din Sfintele Scripturi. Ea constituia o introducere pentru înțelegerea dogmei și, ca atare, a spiritualității. Ea devenea și o învățătură critică, și o știință, iar prin intermediul său, ca și prin cel al discuției teologice, logica își făcea o intrare remarcată în universul cultural european.

În a doua jumătate a secolului al IX-lea au început să apară gânditori mai independenți, cei pe care i-am putea numi – dacă este să reluăm o expresie a lui D. Urvoy inventată pentru lumea islamică – „gânditori liberi". Ioan Scotus Eriugena este cel mai mare reprezentant al acestora. Spirit deschis științelor, el comentează opera lui Martianus Capella, traduce opere ale unor Părinți greci asemenea lui Maxim Mărturisitorul și lui Grigorie de Nyssa și construiește, între 864 și 866, prin al său *Periphyseon*, numit și *De divisione naturae*, „prima catedrală a ideilor ridicată în Occident".[109]

Puțin științifică, abia filosofică, această cultură carolingiană nu este, cu toate acestea, nici lipsită de conținut și nici sărăcăcioasă. Se elaborează o reflecție politică mai ales în jurul temei apărării și exemplificării proiectului imperial. Învățații strălucesc prin argumente care vor dura mult timp. Se scrie întru gloria împăratului și a imperiului, a unui imperiu creștin, și se găsesc, pentru afirmarea legitimății sale în raport cu Bizanțul, argumente solide care se finalizează într-o reală elaborare doctrinală în anii 790-800. La fel, apărarea ortodoxiei religioase, atât ca răspuns la disputa asupra icoanelor, provenită din Bizanț, cât și contra devierilor considerate eretice ale unor clerici, în privința predestinării sau a

adopţionismului, toate acestea obligă mintea să se dezvolte cu ajutorul unui instrumentar ce aparţine logicii antice.[110] Dezbaterile în jurul poziţiilor lui Gottschalk despre dubla predestinare,[111] la mijlocul secolului al IX-lea, au însufleţit spiritele în acest mod. Dată fiind imposibilitatea de a reduce la zero argumentul conform căruia aleşii erau predestinaţi la viaţa eternă, iar cei răi la condamnarea eternă, arhiepiscopul de Reims, Hincmar, a făcut apel la Ioan Scotus Eriugena. Acesta a argumentat cu ajutorul raţiunii şi a introdus, într-un fel, filosofia în dezbaterea teologică.

I se mai datorează renaşterii carolingiene şi păstrarea unui patrimoniu antic, prin intermediul copierii de manuscrise. Chiar dacă nu le-au folosit, elitele bisericeşti din secolul al IX-lea au împiedicat dispariţia unui mare număr de opere din care se va inspira cugetarea din secolele următoare. Ca atare, ceea ce nu a ajuns până la carolingieni s-a pierdut. Termenul de „renaştere“ apare, în acest sens, perfect justificat, chiar dacă el trebuie nuanţat din cauza încetinirii progresului ştiinţific şi a predominanţei aspectelor religioase. Astfel spus, dacă scopul ţinea de credinţă, instrumentarul îi aparţinea unui univers cultural necreştin. Acordul era posibil, deoarece creştinismul este plămădit din cultura antică.

Ca atare, din vremea lui Carol cel Mare în Europa a început o mişcare ce se va dezvolta mai apoi fără întrerupere. Preocuparea pentru exactitatea textelor şi pentru claritatea exprimării scrise, necesară în primul rând pentru exprimarea şi organizarea credinţei, trece în domeniul dreptului, iar apoi în universul scriiturii şi al culturii.

„Măreţiile anului 1000“[112]

„A treia renaştere carolingiană“, după expresia lui P. Riché, mişcarea culturală de la sfârşitul secolului al X-lea prezintă numeroase puncte comune cu cea începută cu două secole mai devreme în cercul lui Carol cel Mare şi continuată în secolul al IX-lea sub Ludovic Evlaviosul şi Carol cel Pleşuv. Sunt trei etape ale aceluiaşi

proces, marcat de cultura livrescă şi de dezvoltarea progresivă a artelor liberale. Legătura dintre aceste momente este neîndoielnică, chiar dacă nu exclude unele evoluţii.[113] Autorii din Antichitate sunt apreciaţi, deoarece la ei se regăsesc izvoarele unei înţelepciuni indispensabile credinţei creştine. Aristotel este redescoperit, iar învăţaţii dezbat tehnica „silogismului", după formula lui Thangwar, bibliotecar şi superior al şcolii de la Hildesheim la sfârşitul secolului al X-lea.[114] Gramatica latină şi retorica se păstrează în centrul învăţământului din şcolile de pe lângă mănăstiri şi în cele de pe lângă catedrale, dar de acum înainte dialectica – logica împrumutată de la Aristotel – începe să ocupe o importanţă deosebită. Ea este predată la Fleury-sur-Loire, la Reims, la Chartres, la Magdenbourg... Gerbert scrie un tratat, dedicat împăratului Otto al III-lea, al cărui titlu este elocvent: *Despre raţional şi despre folosirea raţiunii.*[115] El foloseşte aici o erudiţie remarcabilă, mai mult decât era necesar, de altminteri, cu scopul de a rezolva problema ridicată de afirmaţia: „Tot ceea ce este raţional se foloseşte de raţiune".[116]

Cărţile din *Logica vetus*, cărora le sunt adăugate tratatele lui Boeţiu despre silogism *(Silogismele categorice şi Silogismele ipotetice)*, sunt recopiate şi folosite în mare parte din Europa de Nord.[117] Dialectica structurează gândirea şi mai mult decât o făcuse gramatica în secolul anterior. Ascuţimea intelectuală se rafinează, iar dezbaterile beneficiază de un anumit ecou: cea dintre Gerbert şi Otric de Magdenbourg despre clasificarea ştiinţelor şi despre ierarhia lor, desfăşurată în faţa întregii curţi a lui Otto al II-lea, în 981, durează o zi... Teologia se nutreşte din logică, iar scrierile lui Odon, abate de Cluny (927-942), denotă un înalt nivel al abstracţiei şi o inteligenţă ieşită din comun.[118]

Se continuă în toate ţările dezvoltarea bibliotecilor şi a şcolilor. Imperiul şi Lotaringia se remarcă: la Hildesheim şi la Magdenbourg în Saxa, în mănăstirile de la Saint-Gall şi de la Saint-Emmeram de la Ratisbonna, în şcolile de la Trier şi de la Liège (numit „Atena nordului" din vremea episcopului Notger în secolul al X-lea!), la Metz şi la Toul etc. Regatul Franţei nu se lasă mai prejos: Reims

unde predă Gerbert, Chartres unde călugărul și istoricul Richer de Reims studiază medicina greacă:

> „Am început să studiez cu atenție aforismele lui Hipocrate [...]. Dar cum nu am putut să aflu decât faptul că diagnosticarea bolilor și simpla lor cunoaștere nu îmi satisfăceau curiozitatea, i-am cerut [este vorba de clericul Heribrand] să citesc cartea intitulată *Concordanțele* la Hipocrate, la Galen și la Soranus. Am obținut ceea ce am dorit, căci domeniile farmaciei, ale botanicii și ale chirurgiei nu aveau secrete pentru un om atât de înzestrat ca el în știință."[119]

Iată ceea ce confirmă difuzarea manuscriselor din medicina greacă în Franța de Nord în secolul al X-lea. La Fleury se remarcă în mod deosebit abatele Abbon, savant autentic, ce stăpânește gramatica și dialectica, aritmetica și astronomia, muzica și dreptul. Unul dintre elevii lui, Constantin, a fost și ucenic al lui Gerbert și a întreținut cu viitorul papă o corespondență științifică.

În mod curios, această mișcare, ce are în vedere trecutul, progresează în domeniile științifice, cele din *quadrivium*, mai ales în geometrie și astronomie. Dar progresele sunt lente. Gerbert este interesat de numere și se îndepărtează de aritmetica speculativă și simbolică a lui Boețiu, preocupat fiind de o aritmetică matematică. Cifrele indo-arabe au apărut în Europa mai întâi în Catalonia în 976.[120] Folosirea lor este fluctuantă: se regăsesc în textele lui Fulbert, episcop de Chartres (960-1028). Gerbert le cunoștea, dar nu le-a folosit în corespondența sa. Totuși, el construiește un abac ce permite înmulțirile și împărțirile, acesta folosind nouă cifre și sistemul de numerație cu baza 10.[121] G. Beaujouan subliniază că acest abac nu se află în niciun text arab și că este vorba, ca atare, de o invenție a lui Gerbert, ce combină cifrele indiene și numărătorul roman. Mai mult, Gerbert scrie și un tratat despre abac, la fel ca și elevii lui, Heriger de Lobbes și Bernelin. Dacă tratatul de geometrie, inspirat din Euclid, care circulă sub numele lui este fără îndoială apocrif, corespondența sa arată totuși că el cunoaște

geometria euclidiană.[122] Se mai distinge și în astronomie: a construit sfere din lemn pentru a studia revoluția planetelor și a stelelor, precum și un tub optic – probabil un instrument de măsurare a orelor pe timp de noapte.[123] Tot în acest domeniu, Byrtferth, călugăr de la abația Ramsey din Anglia, determină durata anului solar, explică modul de calculare a epactelor și a regularităților și mai încearcă să calculeze și durata de revoluție a planetelor Marte și Saturn. Tratatul lui este însoțit de figuri și de diagrame, capabile să clarifice o materie atât de complexă.[124] Mai spre sud, în Catalonia, se studiază astronomia și aritmetica la mănăstirea Ripoll, ai cărei călugări sunt în contact cu creștinii mozarabi și cu evreii din peninsulă.[125] La Bobbio, în Italia, excepționala bibliotecă a mănăstirii găzduiește, la sfârșitul secolului al X-lea, cel puțin șase sute de manuscrise, printre care domină textele religioase, dar unde figurează totuși aproape o sută cincizeci de lucrări antice, printre acestea fiind *Categoriile* lui Aristotel, trei cărți de aritmetică și o lucrare de astronomie de Boețiu. În bibliotecile episcopale de la Reims, Laon sau Puy se păstrau cărți de dialectică și de astronomie. Cărțile rămân obiecte care se oferă cadou, prețul acestora fiind „foarte mare“, după cum spune Gerbert într-o scrisoare adresată abatelui Evrard de la Saint-Julien din Tours.[126]

Așadar, acest lung secol al X-lea este o prelungire a operei carolingiene, dar o și depășește, mai ales în „excepționalul său entuziasm“ pentru *quadrivium* și pentru universul științelor, care anunță schimbările din secolul al XII-lea.[127]

„Renașterea din secolul al XII-lea“

„Studentul înțelept ascultă cu bunăvoință pe oricine; el citește tot și nu disprețuiește nicio carte, nicio persoană, nicio doctrină. Fără a face diferențe, el caută la toți ceea ce vede că îi lipsește și nu ia în seamă întinderea științei sale, ci pe cea a neștiinței sale [...]. Dacă de la fiecare vei accepta să înveți, vei fi mai înțelept decât oricine: cei care primesc de la toți sunt mai bogați decât toți“.[128]

Cuvintele preluate din lucrarea *Didascalicon* a lui Hugo de Saint-Victor (d. 1141) rezumă starea de spirit din secolul al XII-lea, constituită din pasiunea pentru cunoaştere şi din curiozitatea universală. În 1927, istoricul american C. Haskins publica o lucrare de pionierat, *The Renaissance of the Twelth Century,* ce reabilita viaţa intelectuală a acestei epoci.[129] Teza s-a răspândit în toată comunitatea de istorici, iar de atunci ea face parte dintre teoriile cu care toţi sunt de acord, chiar dacă acestea sunt îmbunătăţite.[130] Bogăţia vieţii intelectuale din vremea respectivă este o evidenţă, la fel ca şi avântul umanismului creştin care oferă mai multe elemente înrudite cu cel din secolul al XV-lea. Contemporanii au simţit că trăiau o *renovatio*, o epocă de reînnoire, inspirându-se din cultura antică, exagerând, de altminteri, ceea ce îi separa de antecesorii lor din secolele al IX-lea şi al X-lea.

Din secolul al XI-lea, reforma gregoriană, punând accentul pe drept şi susţinând dezbaterea privind puterea politică, provocase o vie reflecţie intelectuală, deseori polemică, în care dialectica era folosită în aceeaşi măsură cu teologia. În secolul al XII-lea, cultura părăseşte universul mănăstirilor, intrând în cel al oraşelor a căror vitalitate culturală îşi începe atunci avântul plurisecular. În cadrul şcolilor episcopale, în lumea clericilor seculari[131], a canonicilor, ideile şi tehnicile noi îşi găsesc un mediu favorabil. Numărul profesorilor şi al elevilor a crescut, iar şcolile, din ce în ce mai multe, atestă importanţa cererii de a studia. La Paris, învăţământul se desfăşoară în centre multiple care se completează şi îşi fac concurenţă. Şcolile de la Reims, de la Chartres sau de la Salerno, deja remarcabile în secolul al XI-lea, devin veritabile centre de formare intelectuală. Dreptul înfloreşte la Bologna, medicina îşi regăseşte o nouă patrie la Montpellier, iar teologia cucereşte şcolile de la Oxford, Laon şi Paris. Paralel, viaţa de la curtea Plantageneţilor, a ducilor de Saxa sau a conţilor de Champagne le oferă artelor şi literaturii un spaţiu favorabil şi noi condiţii de formare şi de difuzare. Renaşterea europeană din secolul al XII-lea este o mişcare endogenă.

Limba latină îşi păstrează întâietatea, iar calitatea ei creşte, până acolo încât atinge o „tulburătoare perfecţiune", care datorează mai mult imitaţiei autorilor clasici decât textului Bibliei.[132] Textele din marii autori ai vremii nu sunt deloc inferioare celor ale scolasticilor din secolul următor şi le-ar putea uneori servi drept exemplu. În acea vreme latina era folosită cu multă ştiinţă. Gramatica îşi păstrează importanţa şi permite distingerea, în teologie, a patru grade de interpretare, cele „patru sensuri ale Sfintei Scripturi" pe care M.-D. Chenu le-a pus atât de bine în valoare.[133] Dialectica îşi continuă şi ea dezvoltarea şi se afirmă ca arta de construcţie a raţionamentului, capabilă să rezolve contradicţiile ce există între diversele autorităţi. Disciplină extrem de importantă, ea permite înnoirea şi aprofundarea înţelegerii textelor sfinte. Comentariile se hrănesc din comentarii, iar din confruntarea lor se naşte un spirit concurenţial, util tuturor.

Rezolvarea contradicţiilor se realizează cu ocazia dezbaterilor, a disputelor publice, în care profesorii răspund la întrebările elevilor. Abelard (1079-1142) se ilustrează în acest gen cu *Sic et non*, lucrare scrisă în 1134, în care procedează prin demonstraţii înlănţuite. Asocierea gramaticii şi a dialecticii şi aplicarea acestor discipline la teologie duce la formarea unei gândiri logico-lingvistice, o primă etapă a spiritului critic, în care unul dintre cei mai străluciţi reprezentanţi este Abelard.[134]

În paralel, cunoaşterea de ordin ştiinţific se dezvoltă. Se continuă lecturile din Martianus Capella, din Macrobiu şi din *Timaios* al lui Platon, glosat cu pasiune la Chartres, şi din care se inspiră un autor atât de original ca Gilbert de la Porée. Graţie traducerilor greco-latine şi arabo-latine, se fac progrese în astronomie şi în matematică. Rămânem miraţi de amploarea curentului de traduceri, realizate la Palermo, Toledo sau la Muntele Saint-Michel, dar şi la Roma, Pisa, Veneţia. În mod evident, această mişcare îşi datorează existenţa pasiunii pentru cunoaştere ce însufleţeşte elitele vremii. Toată lumea, într-adevăr, cere texte în limba latină: papii (Eugen al III-lea, Alexandru al III-lea), regii, episcopii, profesorii din şcoli...

Traducătorii erau și gânditori. Iacob din Veneția redactează glose la operele lui Aristotel pe care îl traduce, pentru prima dată, direct din greacă în latină înainte de 1127. Hermann de Carinthia, care a realizat o traducere a *Marii Sintaxe* a lui Ptolemeu în jurul anului 1150, își revendică o libertate intelectuală în raport cu acel cadru normativ impus de teologie și scrie o pledoarie în favoarea științelor.[135] Curentul de traduceri din secolul al XII-lea răspunde unui voluntarism deosebit, acesta fiind dublat de curiozitatea științifică.

Se naște o conștiință nouă față de cultură, așa cum dovedește reorganizarea pedagogică propusă de Hugo de Saint-Victor în *Didascalion*.[136] În loc să preia diviziunea obișnuită a artelor liberale în *trivium* și *quadrivium*, el construiește o clasificare ce distinge teoria (filosofia, matematica), practica (etica), mecanica (tehnicile umane) și logica (în care se regăsește fostul *trivium*). Crearea unei noi taxinomii a științelor este dovada individuației lor și a unei conștientizări a elitelor în această privință. Dar fenomenul are loc înainte de jumătatea secolului al XII-lea: fenomenul este timpuriu, iar viitorul său va fi strălucitor. Lucrările lui Hugo de Saint-Victor degajă îndrăzneală, deschidere și libertate a spiritului, în care setea de cunoaștere este dublată de o nouă înțelegere a organizării acestei erudiții. A clasifica înseamnă a gândi.

Ansamblul acestor fenomene se concretizează în constituirea unui umanism specific secolului al XII-lea, al cărui demers și al cărui conținut îi amintesc istoricului de umanismul secolului al XV-lea. Un autor precum Cicero este redescoperit, iar operele sale morale și filosofice sunt o sursă de inspirație la Bec-Hellouin, la Cluny, la Reims sau în Renania. Teologia, în special, trece printr-o bulversare profundă. Ea părăsește lumea mănăstirilor, a acestei meditații raționale pe baza datelor din Sfânta Scriptură, pentru a se desăvârși într-o teologie speculativă. În acest domeniu, Abelard este discipolul Sfântului Anselm, și al formulei lui *fides quaerens intellectum*. Se dezvoltă o formă de gândire originală: o teologie raționalistă, foarte îndepărtată de cea practicată în Bizanț și în tot Orientul creștin. Se încearcă să i se ofere rațiunii umane

mijloacele necesare pentru înălțarea la tainele credinței. Dacă nu este o știință, ea este o formă de gândire[137] și reprezintă un efort de cercetare rațională a tainelor credinței și a dumnezeirii; de altfel, tocmai din acest motiv, ea pare a fi ceva specific lumii creștine.

Întâlnim la Abelard și la profesorii din Școala de la Chartres o anumită încredere în capacitățile rațiunii, pe care ei o consideră capabilă să pătrundă secretele naturii. Clericii de la Chartres nu seamănă neapărat cu oamenii de știință din vremurile noastre, dar starea lor de spirit cu siguranță îi prefigurează. Dacă mintea omului poate distinge mecanismele naturii, ea se eliberează, în parte, de dominația divină și de ideea unei lumi care își datorează structura actului creator de la origini. Ca atare, se studiază universul plantelor, al animalelor și al aștrilor, iar opera maicii superioare rhenane Hildegarde de Bingen ilustrează un asemenea demers.[138] Naturalismul de care vorbim încearcă să evidențieze cauzele fenomenelor: secolul al XII-lea lasă deoparte explicația simbolică, după exemplul aceleia care în secolul al XI-lea structura analogia microcosmos/macrocosmos, în favoarea argumentării fizice și a căutării legilor cărora li se supune lumea. Acesta este sensul lucrărilor lui Guillaume de Conches, ale lui Gilbert de la Porée, iar originea lor se regăsește în gândirea Sfântului Anselm care în al său *Cur Deus Homo* dezvolta interogații despre Întrupare și despre locul pe care Dumnezeu îl ocupă în lume.[139] Ideea platoniciană a armoniei cosmice nu a dus la sterilitate științifică: din contră, ea a îndemnat gândirea spre descoperirea legilor acestei armonii, spre înțelegerea universului în alt mod decât cel al unui decor în care se desfășoară istoria mântuirii. Natura i se impune gândirii și nu va înceta, de acum înainte, să fie în centrul cercetărilor științifice: legătura cu spiritul Greciei antice, cea a lui Aristotel sau a lui Arhimede, este refăcută. Sau după cum scria Guillaume de Conches: „Dacă nu luăm în seamă forțele naturii înseamnă că rămânem într-o credință fără înțelegere".[140]

Acestui demers îi lipsește doar practica experimentală pentru a fi considerat o știință. Singurul instrument critic este cel al dialecticii, iar învățătura elaborată este asimilată, prin intermediul

practicii comentariului de texte, inclusiv în domeniul medical. Dar acest comentariu este un izvor de reflecție, căci se bazează pe contradicție, atât în drept, cât și în teologie: fiecare autor confruntă „cugetările" proprii cu cele ale predecesorilor lui și încep dezbaterile orale sau scrise. Nu există teama de „controversă", adică de discuție. Din respectiva practică, pedagogică și euristică în același timp, rezultă formula „chestionării",[141] această *questio* foarte apreciată de scolastici, prin care textele studiate sunt supuse nu numai unei analize aprofundate, ci și unei reorganizări totale, cu scopul de a definitiva astfel planul și structura. Un exercițiu intelectual, „stupefiant", după formularea lui H. Paul, care formează mintea în arta sintezei și ajunge la rezultate prestigioase în domeniul cugetării și al abstracției. Demersul se finalizează în secolul al XIII-lea prin constituirea unor *summae teologicae*. Sfânta Scriptură rămâne o referință, ea nu mai este un plan de urmat și cu atât mai puțin o ocazie de constrângere...

Noțiunea de umanism își regăsește astfel pertinența, constituită din curiozitate universală și din inovație în metodele de cugetare. O imensă sete de cunoaștere îi oferă secolului al XII-lea originalitatea și locul său esențial în dezvoltarea Europei: preocupare pedagogică, căutare a autorității autorilor antici, acești „giganți" pe umerii cărora s-au ridicat cei învățați, după formularea lui Bernard de Chartres, și, în sfârșit, curiozitate exemplară, în toate domeniile. Astfel, în afară de faptul că nu este respinsă, mitologia păgână este obiectul unei veritabile pasiuni, deoarece, grație metodei alegorice, este posibil să i se evidențieze sensul ascuns. Învățații din secolul al XII-lea sunt discipoli ai autorilor antici și precursori ai antropologilor moderni.

Numeroase femei scriu între secolele al X-lea și al XII-lea: numele maicilor superioare Hrotsvitha de Gandersheim, Hildegarde de Bingen sau Eloise – care citează *De republica* lui Cicero –, sunt doar câteva din multele personalități care au putut să se exprime și să-și dezvolte talentele literare, dar și pe cele științifice sau filosofice.[142]

Dacă este prea devreme, în zorii secolului al XII-lea, să vorbim de „raționalism" în sensul în care secolul Luminilor l-a înțeles,

spiritul vremii a acceptat totuşi, raţiunea, această *ratio* medievală care este, în primul rând, capacitatea de a propune raţionamente construite şi argumentate. Ea nu se desprinde de credinţă, căreia, din contră, vrea să-i slujească, ci se orientează spre lumea naturii, obiect al ştiinţei ce se năştea, acea *scientia* care depinde încă mai mult de ştiinţa antică decât de cea modernă, dar căreia îi construieşte fundamentele.

Numeroşi sunt cei care au facilitat circulaţia culturii greceşti în tot bazinul mediteraneean, tulburat de multe mişcări: grecii din Sicilia, din Italia de sud sau din exarhatul de Ravenna care mergeau la Ierusalim ca să se roage sau la Constantinopol ca să facă studii; grecii din Bizanţ atraşi de mormintele apostolilor la Roma sau alungaţi de persecuţii; grecii din toate regiunile imperiului, din Elada, precum şi din Sicilia, transferaţi ca sclavi în fostele provincii bizantine, Egipt şi Siria, siriecii din Orientul Apropiat etc. Această diasporă, forţată şi voluntară, a construit o reţea de difuzare a culturii antice. Graţie creştinilor din Orient sau legăturilor întreţinute cu Bizanţul prin Sicilia, Italia de sud sau prin exarhat, lumea latină a păstrat sau a regăsit o parte a culturii antice, cu mult înainte de cruciade. Mai apoi, cultura greacă i-a întâlnit pe cei care o aşteptau.

La începutul procesului „renaşterilor" medievale, adică din vremea lui Carol cel Mare, nu s-a încercat raţionalizarea credinţei. Obiectivul elitelor a fost să formeze buni creştini. În consecinţă, a fost nevoie, pentru mesă şi liturghie, de textele corecte, apoi, pentru a asigura buna funcţionare a Bisericii, au fost căutate textele de drept canonic exacte. În sfârşit, pentru a formula corect tainele credinţei, dacă nu erau descifrate – şi pentru a-i respinge pe eretici – a fost nevoie nu numai de texte corecte, ci şi de comentarii precise şi riguroase care, la început, au fost de ordin gramatical. Pentru a dispune de texte exacte, era nevoie de cunoaşterea limbii latine. Ceea ce a dus la o dezvoltare a gramaticii, care pune nu numai probleme de ordonare sau de logică, ci şi de sens, fapt care îi obligă pe învăţaţi să elaboreze comentarii logice şi hermeneutice,

făcându-se astfel apel la *Logica* lui Aristotel. Predată sub denumirea de „dialectică", ea a inițiat un număr din ce în ce mai mare de clerici în arta raționamentului, le-a permis să înlăture erorile de logică și i-a ajutat să construiască discursuri argumentate, solid structurate și coerente.

Dialectica își propunea să fondeze adevăruri universale, bazate pe propoziții adevărate și irefutabile. Plecându-se de la ea se putea fundamenta o cultură științifică, adică adevărată și universală în același timp. Tot acest demers pornea din reflecțiile despre importanța unor propoziții simple precum „Socrate este un om", sau „Socrate stă în picioare": prin exerciții special elaborate pentru a distinge gradele de veridicitate ale predicatelor asociate substantivelor, se învăța un fel de tehnică a gândirii. Din dialectică s-a născut celebra ceartă a Universaliilor, care va dura până în secolul al XIV-lea. Apărea întrebarea: conceptul de „om" este doar un cuvânt fără suport real, o simplă „emanație a vocii" *(flatus vocis)*, așa cum susțineau nominaliștii, sau realitatea cuvântului se regăsește în lucrul în sine, așa cum susțineau realiștii. Chestiunea nu este întâmplătoare: se poate justifica atribuirea colectivă a unui concept unei multitudini de ființe distincte? La început o simplă problemă de logică, cearta universaliilor se transforma într-o dezbatere metafizică, cea a naturii și a esenței ființelor, dezbatere ce are prelungiri religioase și politice evidente. Dincolo de această dispută intelectuală se profilează o chestiune apărută și în secolele XX și XXI: există „Omul" în sine sau nu există decât ființe omenești?[143]

Religia nu era deloc amenințată de acest proces intelectual, care a putut, ca atare, să se desfășoare fără contradicții majore. În schimb, introducerea *Fizicii* și a *Metafizicii* lui Aristotel implica riscul unei clătinări a fundamentelor dogmei creștine. Totuși, ele au fost acceptate, din prima jumătate a secolului al XII-lea, la Muntele Saint-Michel și în Franța de Nord, precum și în Anglia...

Așadar, dezvoltarea culturii europene s-a realizat cu privirea întoarsă spre trecutul antic, a cărui influență era din ce în ce mai mare, cu atât mai mult cu cât religia creștină însăși era un rezultat al acestuia. Procesul se află mereu în legătură cu proiecte, cu

politici, cu un voluntarism real. Acestei căutări a erudiției antice, Europa îi datorează un spirit critic ce s-a exercitat asupra textelor anticilor. Moștenitoare a unui trecut pe care îl descoperă puțin câte puțin și pe care îl consideră prețios, Europa vrea și să-l transmită, să evite să-l piardă din nou, de unde importanța acordată păstrării documentelor, învățământului și școlii.

Nu este o întâmplare faptul că universitățile au apărut la începutul secolului al XII-lea în Franța, în Anglia și în Italia. Europa a progresat, ca atare, din renaștere în renaștere.

Ansamblul acestui proces, în care fiecare etapă este o consecință necesară a ceea ce se dobândește anterior, arată că, în ciuda opozițiilor unor fețe bisericești, creștinismul nu este, în sine, o religie ostilă rațiunii. Din aceste idei fundamentale derivă progresul conștiinței europene, al cunoașterii omului și a lumii și, în cele din urmă, construirea unei „societăți deschise" ca să reluăm expresia lui K. Popper.[144]

CAPITOLUL AL II-LEA

SUPRAVIEȚUIREA ȘI RĂSPÂNDIREA CULTURII GRECEȘTI ÎN JURUL MĂRII MEDITERANE: BIZANȚUL ȘI CREȘTINĂTĂȚILE DIN ORIENT

Europa creștină a întreținut amintirea și a continuat să caute cultura grecilor, care, de altminteri, se mai păstra. În Imperiul Bizantin, după depășirea încercărilor provocate de invaziile dintre secolele al V-lea și al VII-lea, învățații și savanții au făcut din nou apel la cultura antică. Pe de o parte, în lumea creștinătăților din Orient, supuse dominației persane, apoi celei arabo-musulmane, mănăstirile siriace au întreprins o vastă activitate de traducere și de răspândire a operelor filosofice și științifice ale Antichității, pentru destul de mult timp, între secolele al VI-lea și al X-lea. Acest dublu fenomen a permis înflorirea, în *Dar al-Islam*, a unei culturi de limbă arabă, moștenitoare – după cum se observă – a culturii grecești, iar în Europa latină, transmiterea unei părți din cultura greacă ce dispăruse aici. În cele două lumi, creștină și musulmană, această cultură nu s-a supus aceluiași filtru și nu a dus la aceleași rezultate.

I. MARILE CENTRE DE MENȚINERE A CULTURII ANTICE

Bizanțul nu uitase

Cultura greacă a ajuns, într-o anumită măsură, în Occident în lumea bizantină grație schimburilor directe dintre greci și latini, prin Sicilia, Italia de sud, Roma, Veneția etc.[1] În timpul procesului de transmitere, o primă măsură de salvare a culturii antice fusese luată în Bizanț, moștenitor conștient și voluntar al culturii grecești, care, până la căderea sa, i-a acordat acestei cunoașteri o valoare pozitivă.[2] Mai precis, supraviețuirea și studierea științei antice au făcut obiectul unei atenții neîntrerupte, încă de la începuturile imperiului creștin din Orient.

Din secolul al IV-lea, gândirea lui Aristotel a hrănit-o pe cea a comentatorilor.[3] La Bizanț, Themistios (317-388) studiază *Fizica*, *Analiticele Secunde* și *Metafizica*, dar și *De anima* și *De caelo*. Demersuri identice au fost întreprinse, mai ales la Alexandria, de mai mulți învățați. Ioan Philopon (490-567/574), autor de tratate la *Logică*, la *Fizică*, la *Analiticele Secunde*, redactează în 529 o lucrare despre *Eternitatea lumii* unde critică, de altminteri, pozițiile lui Aristotel, susținând ideea unei lumi create.[4] El este urmat de Syrianos, ce critică *Metafizica* bazându-se pe opera lui Platon. În secolul al VI-lea se mai disting Simplicius, ce își compune tratatele începând cu anul 533 (comentarii la *Categorii*, la *Fizică*, la *De caelo* și la *De anima*) și se străduiește să împace pozițiile platoniciene și aristoteliciene, și Ștefan (550-620), ale cărui comentarii privesc *De anima*, *De caelo*, precum și *Aforismele* lui Hipocrate și *Terapeutica* lui Galen.

O dezbatere importantă i-a opus, în special, pe susținătorii unei lumi eterne, fideli lui Aristotel – Hierocle și elevul lui, Enea din Gaza, în secolul al V-lea – partizanilor unui univers creat – Syrianos, Philopon –, compatibil cu ideile fundamentale ale Sfintei Scripturi. Simplicius a dezvoltat, la rândul său, opinii originale, emițând, în comentariul lui la *Fizica*, ipoteza unei conservări a materiei.[5]

Astfel, Bizanțul nu a renunțat niciodată la a-i preda pe Platon și pe Aristotel. Dacă la ei Bizanțul regăsește componente neglijate, după toate evidențele, el datorează acest fapt propriilor sale eforturi și niciodată altcuiva. Astfel, la mijlocul secolului al X-lea, împăratul Constantin Porfirogenetul, autor al mai multor lucrări politice, vrea să facă accesibilă moștenirea anticilor, grație unei reorganizări a școlilor din Constantinopol.

Desigur, copiile integrale ale operelor din filosofie sunt rare: copierea unui manuscris durează mult timp și costă foarte mult.[6] De aceea, o mare parte dintre cunoștințe vor fi difuzate sub formă de florilegii, de fragmente selectate, deseori chiar bine alese.

Mai mult, reflecția și cugetarea se nutreau din dezbaterile religioase. Părinții greci din secolul al IV-lea aveau cunoștințe vaste din retorica antică, iar lucrările lor au format baza culturii ulterioare din imperiu. Istoricii au subliniat cât de mult au fost impregnate de logică și de dialectică disputele teologice dintre secolele al IV-lea și al X-lea în privința monofizitismului, a monotelismului, a monoenergismului sau a iconoclasmului. Criza iconoclastă dintre 717 și 843 a provocat astfel o emulație intelectuală: în dezbateri, categoriile filosofiei antice au nutrit reflecția teologică pentru a se lua o decizie în privința caracterului licit sau ilicit al reprezentării lui Dumnezeu. Au existat dispute care mai de care mai subtile prin care s-a încercat susținerea sau interzicerea cultului icoanelor, în special în rândurile iconodulilor, asemenea lui Ioan Damaschinul, sau printre patriarhii de Constantinopol, Tarasie și Nichifor, care aveau o foarte bună cunoaștere a categoriilor lui Aristotel. Elita culturală bizantină era creștină, dar se revendica în același timp din cultura greacă.

Bizanțul a produs și savanți. Printre ei, Leon Matematicianul (a doua jumătate a secolului al IX-lea), al cărui cognomen semnifică „savantul" (echivalent al termenului grec *ta mathemata)*, care a scris tratate de mecanică, de geometrie și de astronomie. El a inventat un telegraf optic ce făcea legătura dintre frontierele Taurusului, amenințate de raidurile arabilor, și Constantinopol. Avea cunoștințe din Ptolemeu, din Arhimede, din Euclid și le-a răspândit

ideile;[7] a făcut același lucru și în cazul lui Porfir și chiar al lui Platon. A studiat ca autodidact în bibliotecile din Constantinopole și a condus mai apoi „universitatea" de la Magnaura, începând cu anul 863.[8] Competențele sale matematice l-ar fi făcut, după o relatare considerată suspectă de istorici, să fie chemat la Bagdad de Al-Mamûn, care îi cunoștea lucrările grație unuia dintre foștii lui elevi, luat prizonier de arabi. Prudent, Leon Matematicianul a declinat invitația...

Un alt intelectual din secolul al IX-lea atestă vitalitatea bizantină, patriarhul Fotie (820-891) care domină tot sfârșitul secolului. Născut într-o familie nobilă, el a desfășurat o strălucitoare carieră administrativă și s-a înconjurat de un mic cerc de discipoli. În 858, a devenit patriarh de Constantinopol și a elaborat de atunci o operă remarcabilă unde se regăsesc nu numai foarte numeroase lucrări teologice de înaltă ținută, ci și cărți de erudiție: un *Lexic* cu opt mii de rubrici și o *Bibliotecă*, adică un inventar și o analiză a cărților pe care le-a apreciat cel mai mult, două sute șaptezeci și nouă în total, dintre care o sută douăzeci și una sunt profane. S-a interesat și de dezbaterile filosofice, i-a luat partea lui Aristotel în defavoarea lui Platon și a știut să folosească cultura păgână în scopuri creștine. Este o personalitate cu adevărat remarcabilă, ce a stat la originea clasicismului bizantin, ce va străluci până la căderea orașului, în 1453. A promovat un aristotelism creștin, pe care l-a reluat elevul său, Zaharia de Calcedon.[9]

Mai puțin cunoscut decât Fotie, învățatul Niceta, care a primit însărcinare – în preajma anului 855, cel târziu – de la Mihail al III-lea (842-867) să compună un tratat ce respingea acuzațiile musulmanilor contra creștinismului, este și el un discipol al lui Aristotel. Reia de la Stagirit nu numai logica, ci și psihologia, cosmologia, teoria despre cauze, transformarea, actul și puterea ca și argumentele despre existența lui Dumnezeu.[10]

În secolul al X-lea, Arethas din Cezareea este un editor neobosit care a transmis mai mult de jumătate din opera lui Platon și aproape în întregime pe cea a lui Aristotel. El însuși se prezintă drept aristotelician: „Am fost până acum un fervent admirator

al lui Aristotel și i-am studiat scrierile cu entuziasm", scria acesta.[11] Viața culturală se intensifică în secolul al XI-lea, marcată de o dezvoltare a gândirii și a creativității ce însuflețește științele, filosofia și teologia. O ilustrare a situației vremii este oferită de opera lui Mihail Psellos (1020-1079), neoplatonician, care cunoaște însă scrierile lui Aristotel: el a comentat *Fizica* pentru fiul lui Constantin Ducas, viitorul împărat, Mihail al VII-lea.

Ioan Italos (1025-1082) este un alt caz de om de cultură atașat de gândirea lui Aristotel.[12] S-a instalat la Constantinopol în 1049, unde a devenit elev al lui Mihail Psellos înainte să intre cu el în polemică. De altminteri, îi succede în funcția de consul *(hypathos)* al filosofilor, ajutat fiind de împăratul Mihail al VII-lea. Căzut în dizgrație sub Alexie I, a fost condamnat în urma unui proces din 1082 pentru erezie și păgânism – capete de acuzare pe care le-a respins –, dar a refuzat să trădeze gândirea antică. Acuzații identice îi fuseseră aduse în jurul anului 1075, iar atunci Psellos îl apărase. Totuși, pare să fi fost ortodox în mod real și să fi adoptat poziții filosofice destul de nuanțate: mai mult decât interesul pentru Aristotel, se pare că fermitatea caracterului său a stat la originea excluderii lui.

Ioan Italos a discutat și dezbătut cu cei din vremea sa chestiuni filosofice esențiale: eternitatea cosmosului, existența universaliilor, cea a materiei și a naturii. În opinia adversarilor săi, el era favorabil tezelor eternității materiei, a cerului și a pământului. Elevul lui, Teodor de Smirna, a scris un tratat despre *Principiile fizice și Fizica anticilor.*

Pasiunea pentru Aristotel continuă în secolul al XII-lea. În jurul prințesei Ana Comnena, fiica împăratului Alexis I, ce a expus în lucrarea ei *Alexiada* importanța învățământului de care a beneficiat,[13] s-a dezvoltat un cerc de învățați, preocupați de studierea ideilor filosofice ale lui Platon și ale lui Aristotel: Eustratie din Niceea, Mihail din Efes, Ioan de Veneția. Și celelalte femei din familia Comnenilor i-au urmat exemplul: Irina Ducas, împărătească și mamă a Anei, a reunit numeroși învățați – Nicolae Kalikles, Teodor Prodromos, Teofilact, arhiepiscop de Ohrida,

Nicolae Kataskepenos, Manuel Straboromanos. Maria de Alania, văduva împăratului Mihail al VII-lea (d. 1090), întreținea relații de ordin cultural, printre alții, cu Eustratie din Niceea și cu Teofilact de Ohrida.

Acești învățați nu erau curteni, ci gânditori autentici. Eustratie din Niceea și Mihail din Efes au comentat, fiecare în mod separat, *Etica nicomahică*, iar Eustratie a scris și comentarii la un mare număr de lucrări ale lui Aristotel, dintre care *Politica*, *Fizica*, *De caelo* și *Analiticele Secunde*.[14] La rândul lui, Teodor Prodromos (1100-1170) a fost interesat de *Organon* și a redactat tratate despre *Categorii* și *Analiticele Secunde*. La sfârșitul secolului al XII-lea, Nicolae Mesarites descrie biserica Sfinții Apostoli ca pe un veritabil centru favorabil culturii, unde numeroase persoane dezbăteau despre natura sufletului, despre mecanismele fizice ale senzației sau despre teoria numerelor. În aceeași vreme, savantul Ioan Kamateros a devenit patriarh de Constantinopol (1198-1206). Ca atare, Bizanțul nu pierdut niciodată legătura care îl unea cu autorii și cu savanții clasici; mai mult, el a conservat curiozitatea lor intelectuală, precum și atitudinea lor față de cultură.

Acest fenomen explică modul în care toate contactele dintre Bizanț și Occident, prin intermediul migrațiilor individuale sau al relațiilor cu occidentalii care vieţuiau acolo – negustori italieni, ambasadori de la curtea imperială germană, clerici sau laici veniți să studieze –, au permis răspândirea în Europa a elementelor unei culturi antice pe care grecii din imperiu o păstrau. Numeroși erau latinii în Bizanțul din vremea lui Manuel I Comnenul (1143-1180), deci cu mult înainte de cucerirea Constantinopolului de către cruciați în 1204. Printre aceștia îi putem cita, mai ales, pe Burgundio de Pisa, pe Moise de Bergamo, pe Pascal de Roma, în jurul anului 1136, apoi, în jurul lui 1160, pe Hugo Etherien (sau Hugo de Pisa) și pe Leon Toscanul – amândoi apropiați ai împăratului, Leon fiind interpretul lui oficial, iar Hugo în calitatea sa de teolog ce a participat la numeroase dezbateri între clericii latini și greci.[15]

Creștinii sirieci – depozitari și transmițători ai culturii antice

Cultura greacă în ansamblu a fost păstrată și în fostele provincii ale imperiului, căzute în mâinile „cavalerilor lui Allah", în secolele al VII-lea și al VIII-lea. Când se vorbește de „cultura arabo-musulmană" dintre secolele al VII-lea și al X-lea, se comite un anacronism – sau se realizează un număr de prestidigitație – deoarece această cultură nu era atunci deloc musulmană și nu a fost arabă decât în mod indirect. În schimb, era, în foarte mare măsură, creștină și siriacă. Siriaca – una dintre ramurile limbii aramaice, vorbită în regiunea Edesei – era limba folosită de ansamblul populațiilor creștine din fostul Imperiu Persan și de la granițele Imperiului Bizantin, fie din teritoriile aflate în zilele noastre în nordul Arabiei și în sudul Turciei, trecând prin Iordania, Siria, Irak și vestul Iranului; termenul desemnează în mod obișnuit limba și, totodată, populațiile care o vorbeau.

Mai existaseră, în plin centrul Arabiei, creștinii iacobiți – mai ales în orașul-oază Najran, cu care Mahomed a încheiat prima convenție *(dhimma)*.[16] Creștinarea a continuat în acest spațiu chiar și după venirea islamului, prin acțiunea episcopului George al arabilor (devenit episcop al triburilor monofizite în 686 și mort în 724), care a fost, cum am arătat, un traducător și un comentator al lui Aristotel, mai ales al *Organonului*. Acești creștini erau divizați în mișcări diverse. Melkiții, grupați în jurul celor trei patriarhii, de Antiohia, de Ierusalim și de Alexandria, erau, ca și Biserica bizantină, fideli Sinodului de la Calcedon din 451, care definea credința creștină în opoziție cu opțiunile nestoriene sau monofizite, considerate eretice. Aceștia aderau la definiția ortodoxă dată lui Hristos, pe care o împărtășeau și Bisericile de rit catolic: o singură persoană – Iisus așa cum l-au văzut contemporanii –, două naturi și două voințe, omenească și dumnezeiască. Simplificând, se vorbește de dubla natură a lui Hristos, omenească și dumnezeiască, ce exprimă taina Întrupării.

Prin opoziție, monofiziții, asemenea iacobiților – de la numele lui Iacob Baradeu, episcop de Edesa în secolul al VI-lea –, majoritari

în regiunea Edesei, sau copții din Egipt, nu acceptă în Hristos decât aspectul dumnezeiesc și îl definesc printr-o triplă unicitate: o persoană, o natură, o voință, toate dumnezeiești. O atitudine diametral opusă este revendicată de nestorienii care admit în Hristos două persoane, un Iisus om și un Hristos Dumnezeu, două naturi, umană și dumnezeiască, și o singură voință, dumnezeiască. În sfârșit, maroniții sunt monoteliți: Hristos, în opinia lor, nu are decât o persoană, o singură voință, dar două naturi.

Deosebiți erau sabeenii, în zilele noastre pe cale de dispariție din cauza persecuțiilor sunite. Ei constituiau o sectă iudeo-creștină, ai cărei membri erau uneori desemnați prin formula „creștinii sfântului Ioan Botezătorul". Ei se aflau în sudul Irakului, printre cei care erau denumiți „arabii mlaștinilor". Vorbeau mandeana, un dialect aramaic.[17]

Dacă toate aceste Biserici aveau un caracter regional cu adevărat semnificativ, niciuna nu se limita la o singură zonă geografică: Astfel, o patriarhie coptă și o patriarhie melkită coexistau la Alexandria. În Siria și în fosta provincie romană a Palestinei, leagăn al creștinismului, profund creștine în momentul cuceririi arabe, existau trei Biserici, melkită, iacobită și maronită; Ierusalimul era atunci un oraș stăpânit de evrei și de creștini. În Mesopotamia de Sus și în Irak, odinioară provincii ale Imperiului Persan, puternica prezență creștină era constituită din iacobiți și nestorieni. Existau cincizeci de episcopi iacobiți la sfârșitul secolului al VIII-lea și șaizeci și patru în secolul al X-lea. Chiar și în secolul al XII-lea, creștinii erau numeroși la Edesa. Nestorienii erau prezenți mai ales în Irak, în jurul patriarhiei de la Seleucia. Cum rupseseră legăturile cu Bizanțul, ei au putut să se dezvolte fără a fi împiedicați de autoritățile sasanide. Au rezistat mult timp islamizării și chiar s-au adaptat puterii musulmane: conducătorul Bisericii nestoriene, *catolicosul*, a fost unul dintre personalitățile de la curtea de la Bagdad până în secolul al XI-lea. Și în Iran erau nestorieni, mai ales în Khuzistan unde s-a dezvoltat un important centru de cultură siriacă. Alte centre creștine se aflau în Fars,

în orașul Shiraz, în Khurasan, în orașul Marw. Totuși, numărul lor nu a încetat să scadă între secolele al VIII-lea și al XI-lea.

În epoca dinaintea cuceririi islamice, cel mai important centru religios era episcopia nestoriană de la Ctesifon – nu departe de actualul Bagdad – în Mesopotamia. Trebuie să mai adăugăm în acest sens și mănăstirea de la Qennesre – Quinnasrun – în Mesopotamia de Sus, nu departe de Edesa și de Haran, acel „Helenopolis" al Părinților greci... În Imperiul Persan, creștinismul nestorian a putut exista, într-adevăr, fără a fi deranjat, începând din 468, dată la care a fost legalizat. Dintre toate confesiunile creștine, nestorienii au fost cei care au dezvoltat cele mai multe activități culturale în numeroase sectoare foarte diferite, dar monofiziții sau maroniții nu s-au lăsat nici ei mai prejos.[18]

Bisericile siriacă, nestoriană, monofizită sau maronită erau structurate în jurul mănăstirilor, a căror importanță culturală și religioasă a fost enormă, în ciuda extremei diversități a regulilor proprii fiecărui așezământ.[19] Aceste mănăstiri se întreținеau din bunurile proprii, din danii, din comerțul cu produsele de pe pământurile lor. În momentul cuceririi arabe, ele sunt foarte numeroase: câteva sute în Egipt – dar numărul lor scade la o sută cincizeci în secolul al XII-lea –, o sută treizeci doar în Palestina, mai mult de optzeci în Siria de Nord. Rolul lor cultural și religios s-a afirmat în difuzarea doctrinelor „eretice" și le regăsim între secolele al VIII-lea și al IX-lea în fruntea luptelor contra iconoclasmului împăraților bizantini, mai ales Mănăstirea Sfântul Sava din Palestina. Au mai fost și pepiniere de episcopi și de patriarhi, cu atât mai mult cu cât în Biserica iacobită, aceștia din urmă sunt mereu foști monahi.

Ei aveau acces direct la limba greacă, deoarece în aceste regiuni creștinii știau greaca, iar elitele lor o vorbeau și o scriau. Limba greacă era răspândită în nordul Mesopotamiei între secolele al IV-lea și al X-lea și ne este greu să ne imaginăm astăzi că în munții din Siria de Nord sau în plin centrul Anatoliei, de la Ancyra la Teodosiopolis – adică de la Ankara la Erzerum –, existau populații de idiom și de cultură greacă. Invaziile arabe, apoi turcice au destinat uitării acest trecut care, prin limbă și prin spirit, era moștenitor al lumii

greco-romane. În primele vremuri ale dominației musulmane, greaca a rămas, de altminteri, limba administrației, mai ales în Egipt și în Siria, până la domnia lui Abd al-Malik (685-705).

Greaca era și limba Sfintei Scripturi, a liturghiei – rol pe care îl împărțea cu limba siriacă – și a culturii. Operele filosofilor, ale medicilor și ale savanților greci au constituit soclul cultural al elitelor creștine, alături de cele ale Părinților Bisericii. Creștinii sirieci au fost pasionați mai ales de Aristotel și de Galen, ceea ce explică difuzarea scrierilor lor în timpul dominației musulmane.

Dar cultura nu exista doar în mănăstiri. În secolul al VI-lea școlile nestoriene erau și ele deosebit de înfloritoare. Câte o școală se afla în fiecare metropolă și în principalele orașe episcopale: la Ctesifon, la Arbeles în Kurdistan, la Hiram, capitala regatului creștin al Lakhmizilor (și patria lui Hunayn ibn Ishaq), la Balad, la sud de Nisibe, la Marw, în Khurasan (prin Ibrahim al-Marwasi, al cărui nume indică faptul că este originar din Marw), la Basra în sudul Siriei etc.[20] În acest fel, în toate orașele episcopale erau încurajate științele, mănăstirile ocupând un loc important, și se poate observa că au fost înființate numeroase școli chiar și în sate![21] Mult mai târziu, în 1318, conciliul lui Timotei al II-lea mai amintea de nevoia de a se menține școlile pe lângă toate bisericile.

2. OPERA ȘTIINȚIFICĂ A SIRIECILOR

> „Cei care studiau științele nu mai aveau nevoie decât de cunoașterea scrierii și a limbii arabe. Căci celelalte limbi dispăruseră și nu mai interesau pe nimeni.“[22]

Siriaca, limbă de cultură

Majoritatea creștinilor din Orient foloseau în mod obișnuit două limbi, greaca, limba culturii și a administrației imperiale

bizantine, și siriaca. Aceasta din urmă se răspândise în toată Mesopotamia, deoarece devenise limba liturghiei creștine. Termenul de „siriac" îi desemnează astfel pe arameenii creștini, oriunde vor fi locuit ei (Siria, Irak, Iran, Mesopotamia...). Nestorienii vorbeau siriaca orientală, iar monofiziții foloseau siriaca occidentală. Prin structura sa, limba siriacă este apropiată de ebraică și de arabă, ceea ce va ușura sarcina traducătorilor atunci când vor transpune în arabă operele grecești deja traduse în limba lor. Într-adevăr, siriecii au fost intermediarii esențiali ai transmiterii în arabă a textelor savante ale Antichității grecești. După cum bine amintește R. Le Coz:

> „Trebuie să înțelegem bine că savanții din islam nu avuseseră niciodată acces la textele vechi originale, toate lucrările lor fiind scrise pornind de la traduceri..."[23]

În realitate, arabii musulmani nu au învățat niciodată greaca și nici măcar Al-Farabi, Avicenna sau Averroes nu o cunoșteau: poate că nu considerau util să învețe această limbă, de vreme ce erau deținătorii celei mai frumoase dintre limbi, cea care, într-un mod inimitabil, transmisese Cuvântul lui Dumnezeu. Ca atare, nu au luat cunoștință de operele grecești decât prin intermediul traducerilor în arabă, realizate de creștinii sirieci, așa încât prin cunoașterea situației culturii siriece cunoaștem și moștenirea cu care musulmanii au fost înzestrați.[24] Așadar, creștinii sirieci, nestorieni sau monofiziți, s-au aflat la originea culturii scrise arabo-musulmane.

Să amintim și un alt punct: scrierea arabă, zisă „cufică", a fost și ea inventată de misionarii creștini din secolul al VI-lea. Această scriere seamănă mult cu scrierea *estrangelo* siriacă, după cum o atestă inscripțiile descoperite, ce datează din 512 și 568. Specialiștii ezită doar între două origini geografice: Basra în sudul Siriei, capitala regatului ghassanizilor (arabi creștini iacobiți), sau Hira cea albă în Arabia, capitală a lakhmizilor nestorieni care erau – împreună cu ghassanizii – unul dintre triburile arabe creștine, instalate la frontierele Imperiului Bizantin.[25] Unii

autori musulmani ca Al-Baladuri sau Ibn Hallikân (d. 1182) recunoșteau această situație, fără a o pune sub semnul întrebării. Să mai arătăm că cele mai vechi urme de semne diacritice tocmai au fost datate la jumătatea secolului al VI-lea sau la începutul secolului al VII-lea.[26] Aceste triburi arabe creștine erau cu mult mai bine integrate în civilizația greacă decât s-ar putea crede: astfel, a fost descoperit un papirus la Petra ce atestă că ghassanizii foloseau dreptul privat bizantin[27]; documentul arată că unul dintre conducătorii lor juca rolul de conciliator într-o chestiune de drept privat în satul Sadaqa, la 25 km sud-est de Petra.

Activitatea de traducere a fost ușurată cu atât mai mult cu cât creștinii fuseseră obligați să se arabizeze (desigur, în afara celor din regatele lakhmid și ghassanid) ca urmare a deciziilor califilor Abd al-Malik (685-705) și Walid I (705-715) care au impus araba ca limbă administrativă. Acest fenomen de arabizare, independent de convertirea la islam, a fost lent, dar ireversibil, chiar dacă limbile coptă și siriacă s-au menținut în ciuda diminuării practicării lor începând cu secolul al X-lea. Aceste măsuri nu au fost eficiente imediat, deoarece araba nu poseda vocabularul necesar, dar Walid I va accelera procesul, hotărând să-i excludă din posturile din administrație pe cei ce nu erau musulmani: astfel, ei realizau identificarea dintre islam și arabitate. Umar al II-lea (717-720) a desăvârșit procesul. Contaminarea limbii arabe a fost ușurată prin înrudirea sa cu siriaca și copta. Acest fenomen lingvistic a avut consecințe religioase: arabizarea liturghiei în Siria, traducerea Bibliei și a Părinților Bisericii în arabă. Arabizarea este prezentă și în onomastică: creștinii își iau noi nume, care sunt deseori forme arabizate ale numelor biblice ca Yusuf, sau nume „neutre", adică necoranice. În general, creștinii s-au adaptat într-un spațiu cultural la a cărui construcție au contribuit mult. Arabizarea a avut, totuși, limitele sale și, chiar și în zilele noastre, numeroase sunt Bisericile care folosesc limbile tradiționale ale liturghiei: greaca pentru melkiți, siriaca pentru nestorieni sau copta.

Traducerile creștinilor din greacă în arabă: o operă uriașă și subestimată[28]

Siriecii începuseră să traducă în limba lor, de la sfârșitul secolului al IV-lea, scrierile de logică ale lui Aristotel, de care aveau nevoie ca să-i înțeleagă pe Părinții greci și ca să lupte contra argumentelor ereticilor. Unul dintre cele mai importante centre a fost orașul Nisibe, ce aparținea Imperiului Persan din 363. Între secolele al IV-lea și al VI-lea, savanții au tradus din greacă operele lui Galen, Hipocrate, Ptolemeu, Aristotel... Cel mai cunoscut traducător din secolul al VI-lea se numea Sergius de Res'ayna (d. 536). El a tradus douăzeci și șase de opere ale lui Galen precum și, printre altele, *Categoriile* lui Aristotel.[29] În secolele al VII-lea și al VIII-lea, sub ocupația musulmană, activitatea de traducere din greacă în siriacă a continuat grație activității lui Sever Sebokt (d. 667) și a lui Iacob de Edesa (d. 708): au fost traduse *Organonul* și *Primele Analitice*. Nisibe și-a menținut activitatea intelectuală până în secolul al XII-lea: pe atunci mai avea încă bogata sa bibliotecă cu o mie de lucrări, pe care a distrus-o Nur al-Dîn, prinț de Alep.[30]

Traducerile în arabă apar începând cu secolul al VII-lea pentru a ajunge la apogeu în secolul al IX-lea. În această perioadă, cele mai importante opere de filosofie, de medicină și de știință au fost transpuse în arabă, ceea ce explică faptul că opera științifică a arabilor musulmani a apărut abia în secolul al X-lea.[31]

La bază, aceste traduceri nu au urmat un anumit program, dar începând cu secolul al IX-lea, câțiva mecena musulmani le-au comandat. Doar scrierile de medicină și de matematică erau căutate, din evidente rațiuni practice. Este de subliniat următorul fapt: creștinii nu erau deloc grăbiți să le pună la dispoziție stăpânitorilor lor musulmani elementele științei lor. Astfel, ei riscau să-și piardă locul privilegiat la curtea califilor.

Una dintre problemele cele mai delicate, apărută în transpunerea în arabă, era absența totală a termenilor științifici din această limbă: cuceritorii erau războinici, negustori, crescători de animale,

nu savanți sau ingineri. Ca atare, a trebuit să se inventeze un vocabular științific și tehnic.

În acest fel, creștinii au făurit, de la A la Z, vocabularul științific arab. Care a fost în primul rând opera lui Hunayn ibn Ishaq (809-873), veritabilul creator al terminologiei medicale arabe, al cărui geniu constă nu numai în a decalca anumite cuvinte grecești și a le „arabiza" dându-le o sonoritate arabă *(philosophia* devenind *falsafa),* ci și în inventarea echivalenților arabi sprijinindu-se pe sensul cuvintelor: cuvântul „pylore", care în greacă înseamnă „paznic", a fost redat, de exemplu, prin cuvântul arab *bawwâb* („ușier").[32] Pentru a duce la bun sfârșit acest proces, el trebuia să cunoască foarte bine cele trei limbi, greaca, siriaca și araba. Cine a tradus vreodată va aprecia la justa sa valoare talentul lui Hunayn ibn Ishaq. Să mai adăugăm că el a lucrat singur, cel puțin fără a fi ajutat de învățații musulmani, mai atrași de redactarea de lucrări istorice, de tratate juridice și militare sau de comentarii la Coran.

Traducătorii făceau parte din mediile de savanți melkiți, nestorieni și monofiziți, cu variate competențe. Deseori medici ei înșiși, au tradus cărți de medicină, dar și de filosofie și de matematică. Melkiții traduceau direct din greacă în arabă, pe când nestorienii și iacobiții traduceau din siriacă în arabă. Printre melkiți, s-au distins Qusta ibn Luqua, filosof, medic, astrolog și istoric, Istifan ibn Basil, care a fost primul traducător al lucrării *Materia medica* de Dioscoride,[33] Abu Yahya al-Bitriq și fiul său, Yahya al-Abrash de Edesa, Ibn Shahdi de Bagdad sau Yusif al-Khuri.

În total, o sută treizeci și nouă de cărți ale lui Galen și Hipocrate și patruzeci și trei de cărți ale lui Rufus de Efes au fost traduse. În ciuda amplorii sale, această activitate de traducere este incompletă: nimeni nu a transpus în arabă lucrările anatomiștilor Erasistrate și Herophilos, nici pe Areteus din Capadocia și excepționala sa descriere a bolilor și a simptomelor, nici pe Soranus din Efes și lucrarea sa de ginecologie. Se știe că această ultimă operă era cunoscută și folosită în Italia, dar ginecologia nu pare să fi prezentat vreun interes pentru lumea musulmană.

Și traducerile de lucrări filosofice se dezvoltau. Am menționat opera lui Sergius de Res'ayna și a episcopului George al arabilor, care au tradus și comentat din Galen și *Organonul* lui Aristotel. Din șaizeci și unu de traducători cunoscuți de texte filosofice grecești în arabă, în secolele al IX-lea și al X-lea, patruzeci și opt erau sirieci, dintre care treizeci și opt de nestorieni.

Știința matematică a grecilor a fost și ea tradusă deseori de către sabeenii din Haran. Acestei activități pur intelectuale, creștinii i-au adăugat o acțiune practică, mai ales în domeniul medical.

Gloria medicinei greco-creștine

Medicina siriacă și creștină este moștenitoarea directă a medicinei grecești, cea a lui Hipocrate și a lui Galen, îmbogățită prin descoperirile datorate inițiativelor personale și prin contribuțiile medicinei indiene și ale celei iraniene, ușurate de frecvența și intensitatea legăturilor dintre lumile indiană, iraniană și greacă înainte de dominația arabo-musulmană. Contactele dintre greci și indieni datau din secolul al V-lea î.Hr...[34] Deseori, ne este să greu să ne imaginăm că, înainte de cuceririle lui Alexandru cel Mare, și chiar după aceea, universurile Indiei și al Greciei erau în relație: creștinii nestorieni au mers în India și și-au continuat drumul până în China, unde se mai află și astăzi descendenții celor pe care i-au convertit. În sens invers, negustorii indieni, adepții de yoga, cei ce practicau medicina indiană sau reprezentanții numeroaselor filosofii născute din geniul hindus parcurgeau drumurile ce legau India de Nord de provinciile Imperiului Persan, traversând Bactriana, Sogdiana, înaltele platouri iraniene...[35]

Astfel, medicii sirieci moșteniseră nu numai cunoștințele grecilor, ci și – așa cum o confirmă un manuscris precum cel al *Cărții medicinelor*[36] – pe cele ale egiptenilor sau ale contemporanilor lor persani ori indieni (care practicau medicina ayurveda, celebră mai ales pentru competențele sale în chirurgie, oftalmologie și obstetrică). Operele lor expuneau disecția, hemoragiile interne și

anatomia ochiului. Cuceritorii arabi vor beneficia de aceste structuri și de această știință medicală.

Medicina a avut mult timp drept centru Școala din Alexandria ale cărei începuturi coboară departe în trecut: în secolul al III-lea î.Hr., Herophilos și Erasistrate evidențiaseră diferența dintre vene și artere, stabiliseră existența și funcționarea nervilor și subliniaseră rolul inimii în circulația sângelui.[37] Între secolele al IV-lea și al VI-lea, răspândirea medicinei de la Alexandria acoperă toată aria orientală a Mării Mediterane. Oribas este unul dintre cei mai cunoscuți reprezentanți ai ei. La cererea prietenului său, împăratul roman Iulian Apostatul (361-363), el a redactat o enciclopedie medicală în șaptezeci de cărți, reluată în limba siriacă.

Medicii veniți la Alexandria își fac ucenicia și pleacă apoi să-și răspândească cunoștințele în țara lor; încep și să traducă în siriacă lucrările lui Hipocrate sau ale lui Galen. În secolul al VI-lea, de altminteri, la Alexandria se impune predarea filosofiei lui Aristotel, grație lui Ammonius, lui Simplicius și lui Ioan Philopon (pe care arabii îl supranumesc Yahya al-Nahwi, adică „Ioan Gramaticianul"). Așadar, în Alexandria apare un nou tip de savant: medicul-filosof, care va fi timp de secole modelul savanților sirieci.[38]

În scrisoarea sa,[39] Hunayn ibn Ishaq ne informează că la Alexandria un grup de medici pusese la punct o selecție de șaisprezece cărți ale lui Galen și de patru cărți ale lui Hipocrate: ansamblul, cunoscut sub numele de *Summaria Alexandrinorum*, constituia baza medicinei alexandrine. Acesta a fost repede tradus în siriacă, apoi în arabă de către sirieci și a servit drept fundament pentru medicina arabo-musulmană, în predarea căreia existau și elemente de matematică și de filosofie. Și, mai ales, studierea *Organonului* lui Aristotel devine obligatorie, insistându-se pe *Categorii* și pe *Analiticele Secunde* – adică pe practicarea silogismului și a artei demonstrației.

După cucerirea arabă din 642, Școala de medicină de la Alexandria se menține un timp (activitatea lui Paul de Egina, 625-690), iar primii califi de Damasc au făcut apel la medicii greci și creștini din Alexandria. Dar Umar al II-lea a închis această instituție între 717 și 720. Predarea medicinei și a fundamentelor sale filosofice

și matematice a fost apoi transferată la Antiohia, unde a beneficiat de sprijinul patriarhului și al marelui centru de traducere de la mănăstirea Qennesre, înainte de a se stabili la Bagdad: în acest mod nestorianul Yûhannâ ibn Quaylan i-a făcut cunoscută filosofia lui Aristotel musulmanului Al-Farabi (872-950), care a mai avut alți doi profesori, tot nestorieni (Ibrahim al-Marzawi et Abu Bishr Matta ibn Yunus).

Medicina alexandrină s-a dezvoltat mai întâi în Imperiul Persan. La Nisibe era o universitate în care se țineau cursuri de filosofie, de teologie, dar și o școală de medicină faimoasă în tot Imperiul Bizantin între secolele al V-lea și al X-lea și care a continuat să existe și după cucerirea orașului de către musulmani, în 639.[40] Totuși, centrul cel mai faimos rămâne Jundîshâbûr, în Khuzistanul iranian, nu departe de Golful Persic, în fața cetății Nisibe, din Persia. Orașul a fost populat între 256 și 260 cu grupuri de greci deportați de împăratul Shâpûr I (a cărui soție era o prințesă greacă): acești greci au dezvoltat aici moștenirea lor științifică și culturală. În zilele noastre, rămânem totuși sceptici în privința înființării de Shâpûr I a unui așezământ unde ar fi adus medici indieni și iranieni, contribuind astfel la transmiterea medicinei indiene în Orientul Apropiat și la întâlnirea ei cu medicina greacă. Nu există dovezi în sprijinul acestei idei care nu este, probabil, decât un mit, fiind expus foarte târziu, de unii cronicari musulmani din secolul al XIII-lea și de un preot iacobit, cronicarul siriac Bar Hebraeus.

Școala de medicină de la Jundîshâbûr depindea, după câte se pare, de Biserica nestoriană din oraș.[41] Medicii săi erau toți sirieci, iar siriaca este aici limbă de studiu. Școala a început să se dezvolte în secolul al VI-lea, a înflorit în secolele al VII-lea și al VIII-lea și a rămas deschisă până la sfârșitul secolului al IX-lea. Medicii săi au inovat și au îmbunătățit tehnicile grecești, iraniene și indiene, dacă ar fi să credem mărturia cronicarului musulman Ibn al-Qifti în secolul al XIII-lea. La mijlocul secolului al VIII-lea, faima lor este atât de mare, că Al-Mansur l-a chemat la curtea sa pe Jurjis ibn Bakhtîshu, primul dintr-o dinastie multiseculară de medici nestorieni instalați la curtea califilor de la Bagdad.

Un alt punct important în expunerea noastră: traducerile medicilor de la Jundîshâbûr au fost folosite în mod direct de marii medici arabi. Al-Razi (865-932) s-a inspirat din *Kunnash al-Khûz* „Prescurtarea din Khûzistan" și a folosit mult *Aqrâbadin*, o lucrare de farmacopee siriacă, utilizată și de Avicenna, care a fost tradusă în arabă de un creștin de la Jundîshâbûr, Sâbûr ibn Sahl, care a trăit în vremea lui Al-Mutawakkil (847-861).[42] Opera lui Ibn Sahl a rămas în circulație până în secolul al XII-lea când a fost înlocuită de cea a unui alt creștin, Ibn al-Tilmidh. Ca atare, contribuția școlii de la Jundîshâbûr a fost soclul farmacopeei arabo-musulmane.

Creștinii, medici ai musulmanilor

Dezvoltarea medicinei siriace ilustrează în mod deosebit lentul proces de aculturare ce li s-a impus cuceritorilor musulmani, convinși de viziunea pragmatică să integreze știința greacă. Mai mult de trei secole, între secolul al VIII-lea și jumătatea secolului al XI-lea, califii din Bagdad s-au înconjurat de medici nestorieni, în mare parte, și de câțiva iacobiți sau sabeeni.

La Damasc, sub Omeyyazi, practicau numeroși medici arabi creștini, printre ei fiind Ibn Athal, Abu Hakam – care l-a îngrijit pe primul calif omeyyad, Mu'awiya – și celebrul Tayadhuq, menționat de Al-Razi – Theodokos, după adevăratul lui nume, un creștin melkit sau nestorian de la Kufa. Theodokos l-a învățat arta medicinei pe evreul Furat ibn Shahnata care l-a îngrijit pe nemilosul guvernator al Irakului, Al-Hajjaj ibn Yusuf (d. 714). Cel din urmă a fost unul dintre personajele majore ale triumfului islamului la sfârșitul secolului al VII-lea, omul de încredere al lui Abd al-Malik, ce a impus propriul său codice al Coranului, le-a interzis pe celelalte și nu a ezitat să asedieze Ka'ba de la Mecca pentru a-l alunga pe califul rival, Abd-Allah ibn al-Zubayr. Aceasta echivala cu recunoașterea calității deosebite a medicului evreu de vreme ce se accepta încredințarea îngrijirii unui personaj atât

de important. În 750, este cunoscut un medic creștin martir în numele credinței: un anume Isra'il, după istoricul nestorian Sliwa.

În timpul dinastiei abbaside de la Bagdad, medicii nestorieni au fost cei mai buni în domeniul lor. Au refăcut la Bagdad ceea ce realizaseră la Nisibe, la Jundîshâbûr sau Ctesifon, creând școli pe lângă mănăstiri și predând filosofia, medicina și teologia, ceea ce nu a fost mereu pe placul autorităților.

Minoritari din punct de vedere politic și demografic, creștinii s-au pus în valoare practicând meserii care le asigurau stima și protecția califilor, dar și-au atras și ura poporului. Mai multe familii s-au consacrat unei cariere medicale, din generație în generație: Sarâfiyûn, din care este celebru Yuhanna ibn Sarâfiyûn,[43] apoi familia Bakhtîshu, familia Masawayh etc. Aceste dinastii au format o bogată aristocrație, invidiată de musulmani, dar indispensabilă califilor, grație competențelor lor. În 765, Al-Mansur a beneficiat de priceperea lui Jurjis ibn Bakhtîshu; un oftalmolog creștin, Jibra'il al-Kahhal, l-a îngrijit pe califul Al-Mamûn (813-833).

Reluând o lungă tradiție, poate începând de la un prototip ce data din timpul lui Iustinian la Constantinopol, dar ameliorându-l foarte mult, nestorienii au răspândit sistemul spitalicesc – *nosokomeion*, în greacă.[44] Ei au înființat asemenea așezăminte acolo unde au activat: Nisibe, Jundîshâbûr, Damasc, Alexandria, Ierusalim. De aceea, este foarte logic faptul că primul spital din lumea musulmană, fondat de califul Al-Rashid, i-a fost încredințat lui Jibra'il ibn Bakhtîshu, nepotul lui Jurjis, devenit în 806 medicul favorit al califului. Noul așezământ a primit denumirea persană de *bimaristan*, traducere literală de la *nosokomeion*.

Cea mai cunoscută dintre familiile respective este Bakhtîshu ai cărei membri au fost, timp de trei secole, medicii oficiali ai califilor de la Bagdad. Această longevitate – cel puțin opt generații – este excepțională, iar practicarea medicinei de către membrii săi se întinde pe o perioadă chiar mai mare! Numele lor este cât se poate de creștin: într-adevăr, acesta semnifică „Iisus a mântuit" (bokht = „a mântuit"; Isha = „Iisus"). Prezența și succesele lor au atras răzbunarea lui Al-Jâhiz (776-868/869), autor al unei violente

diatribe contra creștinilor, îndreptată în primul rând contra mediului nestorienilor de la Bagdad.[45] Ultimul mare reprezentant al dinastiei a murit în 1058: este vorba de Abu Said, medic, teolog și filosof, comentator al lui Aristotel. Membrii familiei Bakhtîshu au condus spitalele din Bagdad, au scris tratate de medicină, de oftalmologie, au practicat filosofia și teologia apărându-și în mod constant credința creștină.

Masawayh – numele este de origine persană, iar familia venea de la Jundîshâbûr – , cei doi fii ai săi și nepotul lui au format una dintre familiile de medici creștini care au practicat la Bagdad în secolul al IX-lea, mai ales în domeniul oftalmologiei. Yuhanna ibn Masawayh, fiul cel mic, cunoscut în Occident sub numele de Ioan Mesue (776/780-855?), a fost profesorul lui Hunayn ibn Ishaq și un medic foarte la modă la curtea califului; a fost și teolog, și filosof. Mai mulți califi au avut încredere în priceperea sa, printre aceștia fiind Al-Mamûn (813-833), Al-Mutasim (833-842), Al-Wathiq (842-847) și, mai ales, Al-Mutawakkil (847-861). A condus și spitalul de la Bagdad și a predat medicina. Se știe că era de acord cu disecția pe cadavre, dar că s-a lovit de interdicția formală a califilor și a juriștilor, acei *fuquahâ*, specialiști în *fiqh*, dreptul musulman.[46]

Este aceeași medicină greco-creștină pe care a transmis-o în Occident Constantin Africanul și pe care, de altminteri, au practicat-o și bizantinii. Unii negustori italieni veniți de la Amalfi, Veneția sau Pisa, care și-au instalat birouri comerciale în Imperiul Bizantin, au cunoscut-o încă din secolul al XI-lea, în timp ce eficacitatea ei ar fi fost demonstrată de mercenarii flamanzi în slujba Constantinopolului în a doua jumătate a secolului al XI-lea, cum ar fi faimosul Roussel de Bailleul. Tot această medicină a fost introdusă în Spania musulmană de sabeeni și de evrei. De la sfârșitul secolului al X-lea, vine la Toledo un sabean originar din Bagdad, Al-Harrani, ce fondează curând o școală de medicină. Chiar după spusele cronicarilor musulmani, marii medici din Al-Andalus din secolul al X-lea sunt creștini mozarabi sau evrei: Jawâd, Khâlid ibn Yazid ibn Ruman, chirurgul Ibn Maluka, Ishaq.[47] Iar cruciații iau contact tot cu această medicină greco-siriacă. Într-adevăr, în secolele al XII-lea

și al XIII-lea, dacă de acum înainte există medici musulmani, chiar numeroși, ei sunt considerați de coreligionarii lor practicieni de mâna a doua, creștinii fiind reputați ca fiind cei mai buni.[48]

3. PERSONALITĂȚILE ȘTIINȚEI GRECO-CREȘTINE

Dintre savanții sirieci faimoși, trei personalități merită să fie prezentate mai detaliat: Hunayn ibn Ishaq, Teodor Abu Qurra și Ioan Mesue.

„Prințul traducătorilor": Hunayn ibn Ishaq[49] (803-873)

Hunayn ibn Ishaq (numit „Johannitius" în tot Evul Mediu), născut la Hira, era un arab nestorian perfect trilingv: araba este limba orașului său, siriaca, cea a mamei sale, iar la Alexandria învățase limba greacă. Astfel, a fost un autentic transmițător de cultură, deși a rămas foarte fidel culturii sale, apărând-o cu înflăcărarea credinței creștine. Medic, traducător, filosof și teolog, el a ajuns celebru atunci când l-a vindecat pe califul Al-Mutawakkil (847-861).

I se atribuie cam o sută de lucrări în cele mai variate domenii, inclusiv în filosofie: a compus un dicționar greco-siriac și un manual de traducere din greacă în arabă.[50] Cele două principale ramuri ale activității sale au fost medicina și filosofia. O mare parte dintre cărțile sale au fost redactate în siriacă. Abordând toate disciplinele, el s-a evidențiat, în mod deosebit, în oftalmologie și în stomatologie: a redactat trei lucrări de oftalmologie, dintre care *Cele Zece Tratate despre ochi*, veritabilă enciclopedie ce cuprinde un ghid detaliat al operației de cataractă.[51] A scris și un tratat de stomatologie, reluat de Al-Razi, și din care Avicenna a preluat foarte mult în *Canonul* său, fără a-l cita vreodată. În același timp autor original și traducător-comentator al lui Galen și al lui Hipocrate, el a fost și un mare transmițător al medicinei grecești în lumea arabilor.

Acest om îi depășește pe toți ceilalți traducători, de unde și supranumele de „prinț al traducătorilor“: a tradus o sută patru lucrări ale lui Galen, dintre care tratatele despre disecție (mușchi, artere, vene, uter) și scrierile despre anatomia ochiului.[52] Cum a format o școală de traducători, el s-a înconjurat de numeroși colaboratori dintre care majoritatea erau nestorieni: Hubaysh ibn al-Hasan al-A'sam (care a tradus jurământul lui Hipocrate, lucrare utilizată de Al-Razi); Ishaq ibn Hunayn, fiul său, autor de lucrări de filosofie și de matematică; Isa ibn Yahya ibn Ibrahim, Ibn Shadhi, Yusif al-Khuri, Ibrahim ibn Salt etc. Să subliniem că Ishaq ibn Hunayn s-a asociat lui Theodor Abu Qurra pentru a realiza o versiune arabă corectă a *Elementelor* lui Euclid, al cărei unic rezumat fusese elaborat plecându-se de la un text siriac din timpul califatului lui Harun al Rashid.[53]

În filosofie, Hunayn ibn Ishaq a tradus aproape toate operele lui Aristotel ca și *Legile*, *Timaios* și *Republica* lui Platon. În acest mod el a făcut cunoscute mai mult de două sute de opere.[54]

Iar cantitatea nu a lucrat niciodată în detrimentul calității. Înainte de el, traducerile din greacă în arabă aveau multe lipsuri. Este adevărat că extrema diferență dintre cele două sisteme lingvistice făcea foarte dificilă această sarcină, motiv pentru care traducătorii se mulțumeau să redea cuvânt cu cuvânt, iar rezultatul, în cea mai parte parte dintre cazuri, erau doar fraze de neînțeles. Siriecii erau mai puțin afectați de această problemă, deoarece limba lor era apropiată de arabă, având deja experiența transpunerii din greacă în siriacă. Traducerea din această limbă în arabă prezenta puține dificultăți reale. Dar Hunayn ibn Ishaq pare să fi fost primul care s-a preocupat de fraze în totalitatea lor, având grijă de a înțelege și de a le restitui sensul global.[55]

Teodor Abu Qurra (836-901)

Acest sabean, filosof și matematician remarcabil, a fost autorul a treizeci și patru de cărți de matematică, a circa treizeci de lucrări

de astronomie, a opt cărți de astrologie și a cinci scrieri de meteorologie.[56] În mod sigur, el a făcut parte dintre cei mai buni matematicieni din Evul Mediu. Și el este absent din manualele noastre școlare contemporane... În tinerețe l-a întâlnit pe cel mai mare dintre frații Banu Musa, Mahomed, matematician și astronom.

Pe lângă acesta, el a învățat bazele celor două discipline. Acești trei frați, musulmani, avuseseră un profesor care pare să fi fost un arab creștin. Teodor le-a urmat la conducerea școlii pe care ei o creaseră și a fondat, la rândul lui, o dinastie de savanți printre care se află și matematicianul Ibrahim ibn Sinan, nepotul lui (d. 946).

Abu Qurra a fost și traducător, și cercetător. Printre foarte numeroasele sale traduceri figurează *De sphaera et cylindro* de Arhimede, cărțile a V-a și a VII-a din *Conica* lui Apollonius, *Introducerea în aritmetică* a lui Nicomah de Gherasa. A revăzut și traducerile făcute de alți savanți din operele lui Euclid și ale lui Ptolemeu.

Opera sa matematică este inovatoare mai ales în geometrie, în algebră și în teoria numerelor. Astfel, i se datorează mai multe rezultate strălucite: el este autorul primei teoreme a numerelor prietene[57] și a reușit să calculeze integrala funcției „rădăcinii din x", găsind una din primitivele la „rădăcină din x", $\frac{2}{3}x^{\frac{3}{2}}$.

În sfârșit, a fost interesat în mod deosebit de calculul infinitezimal și a reușit să determine suprafața unui segment de parabolă printr-o metodă diferită de cea a lui Arhimede.[58] De asemenea, a calculat suprafața unui paraboloid, îndepărtându-se de tehnicile inventate de Arhimede în tratatul său despre conoizi și paraboloizi.

Îi vom înțelege metoda, examinând modul în care a calculat suprafața unei elipse și pe cea a unui cilindru. Să luăm ca exemplu elipsa. Pentru a găsi măsura suprafeței, el recurge la un calcul al limitei: asimilează suprafața elipsei cu limita sumei suprafețelor poligoanelor înscrise în elipsă, adică el calculează, pe de o parte, suma suprafețelor poligoanelor înscrise, iar pe de altă parte, pe cea a suprafețelor poligoanelor exînscrise – poligoanele tangente elipsei în exterior –, reluând o metodă elaborată de greci pentru a calcula suprafața unui cerc. Diferența dintre cele două sume îi dă o

bună aproximare a erorii comise în privința suprafeței elipsei.[59] Desigur, el nu iese din cadrul metodelor din geometrie, dar trecerea la limită ține, totuși, de analiză. Nimeni nu va reuși mai bine în domeniul calculului infinitezimal înainte de Leibnitz, în secolul al XVII-lea, care a constituit cu rigurozitate această ramură a analizei.

Ioan Mesue/Yuhanna ibn Masawayh[60] (776/780-855?)

Născut în vremea califului Harun al-Rashid, acest creștin nestorian a fost maestrul lui Hunayn ibn Ishaq și autorul unei opere colosale. În același timp medic, filosof și logician, el a fost preocupat de fundamentele matematicii. Va purcede și la o importantă activitate de traducere, ale cărei urme s-au pierdut și pe care specialiștii o pun sub semnul îndoielii.[61] În orice caz, el a fost primul medic nestorian care a scris direct în arabă și care ar fi compus circa patruzeci, chiar până la șaizeci de tratate,[62] printre ele fiind *Cartea disecției.* Sub titlul *Îmbolnăvirea ochiului,* el redactează prima lucrare de oftalmologie arabă, precum și *Cartea proprietății alimentelor,* primul text de dietetică arabă, dar și primul tratat arab de mineralogie.[63] În sfârșit, a scris *Raritățile medicale/Aforisme.*

Totuși, ar fi reducționist să limităm universul savanților evrei și creștini la aceste trei nume. Mulți alții se remarcă în domeniile medicinei, al matematicii și al astronomiei. Nici filosofia nu a fost uitată: ansamblul comentariilor la *Logica* lui Aristotel, operă a unei dinastii de învățați sirieci, rezistă până azi într-un manuscris din secolul al XI-lea, păstrat la Paris.[64] Dacă îi avem în vedere doar pe nestorieni, lista este impresionantă. Enumerarea ar fi fastidioasă, dar, pe de altă parte, a nu spune nimic despre activitatea lor ar falsifica perspectivele istorice, și de aceea vom afla în anexa de la sfârșitul volumului – ale cărei date au fost împrumutate din lucrările specialiștilor despre acest subiect, precum R. Le Coz – o rapidă analiză a imensei opere culturale a nestorienilor. La această

listă ar mai trebui adăugați mulți savanți evrei, în special Masarjawayh, care a trăit în vremea lui Umar al II-lea la începutul secolului al VIII-lea (s-ar fi născut în jurul anului 636 în sudul Irakului, la Basra). Este cunoscut drept autor al primului tratat de medicină în arabă, o traducere a lucrării *Kunnash*[65] a lui Ahrun (medic din Alexandria, contemporan cu Iustinian). Cei doi fii și nepotul său sunt autori ai mai multor lucrări de medicină (oftalmologie, dietetică) și de farmacopee. Cât despre Masa'allah, astrolog și astronom originar din Basra, el a fost în slujba califilor din Bagdad la sfârșitul secolului al VIII-lea și la începutul secolului al IX-lea (a murit în 815). Vorbitor de persană, indiană și greacă, el este cel care a pus bazele astrologiei arabe.

Dacă știința și cultura grecești s-au păstrat în teritoriile de frontieră ale Imperiului Bizantin, această situație a fost posibilă grație efortului secular al comunităților creștine – cărora trebuie să îi adăugăm pe copții egipteni. Învinse și dominate, aceste comunități nu au încetat să întrețină și să-și transmită cultura. În definitiv, lumea occidentală are o datorie imensă față de ele.

Acești savanți creștini, arabizați din necesități politice și administrative, au întreprins, într-adevăr, o vastă activitate de traducere a operelor științifice și filosofice grecești, dar și remarcabile inovații. Scriind în primul rând pentru ei, au răspândit știința greacă în texte în siriacă, înainte de a elabora o imensă operă de traducere în arabă și de a crea cu această ocazie vocabularul științific în această limbă.[66] Ca atare, timp de mai mult de trei secole (sec. al VII-lea – al X-lea) „știința arabo-musulmană" din *Dar al-Islam* a fost în realitate o știință grecească prin conținut și prin inspirație, apoi siriacă și, în cele din urmă, arabă prin limbă.

Concluzia este clară: Orientul musulman îi datorează aproape tot Orientului creștin. Și tocmai de această datorie nu se vorbește în zilele noastre, nici în lumea musulmană și nici în cea occidentală.

CAPITOLUL AL III-LEA

CĂLUGĂRII DESCHIZĂTORI DE DRUMURI DIN COMUNITATEA DE LA MUNTELE SAINT-MICHEL: OPERA LUI IACOB DIN VENEȚIA

Preliminarii: traducerea operelor lui Aristotel în Evul Mediu

Istoria receptării operelor lui Aristotel în Occident este prezentată, în general, după o schemă liniară care neglijează anumite etape importante.

În Antichitate, o mare parte din textele lui Platon și ale lui Aristotel n-au fost traduse în latină, deoarece romanii citeau în limba greacă. În consecință, Evul Mediu regăsea o cultură scrisă într-o limbă pe care nu o mai stăpânea. Occidentul păstrase o mică parte din opera lui Platon, printre care *Timaios* și cosmologia sa. Dintre textele lui Aristotel existau câteva cărți din *Organon* sau din *Logică* – numită în Evul Mediu *Logica vetus* – în care se regăseau *Categoriile*, *Despre interpretare*, *Primele Analitice*, dar din care *Analiticele Secunde* lipseau, adică ceea ce ținea de teoria demonstrației și a silogismului. În general, *Logica vetus* era mai

puţin o logică şi mai mult o gramatică filosofică.[1] Principalele versiuni al acestor texte erau cele ale lui Boeţiu (470/480-525), căruia i-a mai fost atribuită, pe baza unor note manuscrise, şi o traducere a *Metafizicii*, dar din care nu s-a păstrat nicio urmă. Specialiştii consideră că această lucrare nu a existat niciodată, chiar dacă Boeţiu a avut-o în proiect.[2]

Europei îi lipseau, aşadar, alte două opere majore, *Fizica* şi *Metafizica*, şi mai multe opuscule, printre care *Meteorologicele* sau *Micile tratate de istorie naturală*.

O primă şi timidă redescoperire a lui Aristotel a avut loc prin anul 970, fără ca traducerile să fi fost numeroase la acea vreme. Dar, după cum notează R. Lemay, reputaţia lui Aristotel era în schimbare, aşa încât în secolul al XII-lea „fizicienii" şi naturaliştii au început să fie interesaţi de operele ştiinţifice. Atunci un rol de deschizători de drumuri l-au jucat personalităţi ca Ioan din Salisbury, Guillaume de Conches, Raimond de Marsilia etc. Într-o anumită măsură, prin intermediul filosofiei sale naturale, Aristotel a cucerit gândirea latinilor între 1130 şi 1180. Dar pentru asta era nevoie de traduceri. Iar ele au venit unele din Orient şi de la creştinii sirieci, în timp ce altele au fost realizate direct din greacă de către clericii latini.[3]

Siriecii traduseseră în limba lor, apoi în arabă, aproape toate operele lui Aristotel, deci ansamblul textelor care lipseau în Occident. O parte din *Logică* – numită în Evul Mediu *Logica nova* –, operele ştiinţifice şi *Metafizica* au ajuns mai apoi în Occident graţie activităţii desfăşurate de ei, iar versiunile lor au fost traduse în latină în Spania, la iniţiativa arhiepiscopului Ioan de Toledo (1152-1166). Gerard de Cremona (1114-1187) a multiplicat astfel traducerile cărţilor lui Aristotel.[4] Mai târziu, spre 1220-1235, Michael Scotus, membru al curţii împăratului Frederic al II-lea, a tradus alte opere ale Stagiritului, printre care *Istoria animalelor*.

Europa a descoperit abia în secolul al XII-lea operele pe care lumea musulmană le ignorase sau nu le folosise, adică tratatele politice şi morale ale lui Aristotel, *Politica*, *Etica nicomahică*, incompatibilă cu conţinutul Coranului.[5] Împreună cu *Retorica* şi

Politica, ele au fost traduse din greacă de Willem van Moerbeke, capelan al papei (1215-1286), care a revăzut și ansamblul traducerilor făcute în Spania.

Acest scenariu arată că Europa a cunoscut textele grecești, deoarece le-a căutat și nu pentru că i-au fost aduse.[6] Există totuși o eroare. Toledo nu a fost prima pepinieră de traducători: două alte centre foarte importante și foarte îndepărtate unul de celălalt l-au precedat cu mai multe zeci de ani: Antiohia și comunitatea de la Muntele Saint-Michel.

Traducerile recente au arătat importanța Antiohiei în răspândirea culturii grecești în Europa încă de la sfârșitul secolului al XI-lea, înainte de prima cruciadă și în circumstanțele de moment, când numeroși latini au frecventat orașul. Mai mulți traducători de opere grecești au activat aici, dar și la Tripoli, în Liban sau la Ierusalim. Bogăția culturală a Antiohiei era în mod direct legată de lungul său trecut greco-bizantin.[7] Subiect de rivalități dure, care a născut numeroase războaie între bizantini și arabi, Antiohia va rămâne până la începutul secolului al XIII-lea o veritabilă metropolă culturală. Unul dintre arhiepiscopii de aici, Aimery de Limoges (1139-1196), cunoștea greaca și ebraica.[8] El a corespondat cu traducătorul Burgundio din Pisa, cu savantul arhiepiscop de Toledo, Raymond, dar și cu mulți învățați. Savantul englez Adelard de Bath a locuit la Antiohia mai mult de șase ani, între 1110 și 1116; contemporanul lui, Ștefan din Pisa, a tradus în al doilea sfert al secolului al XII-lea (în 1127 sau în 1154?) un tratat de medicină din arabă în latină. El nu a fost singurul originar din Pisa care a mers în Siria: timp de aproape două secole, compatrioții săi au venit să strângă manuscrise grecești sau arabe pe care le-au adus în Italia. Traduse în latină, lucrările lor au circulat în tot restul Europei. Mai este cunoscut și un picard, Rorgo Fretellus, venit la Antiohia în 1119, care a rămas ceva timp în Galileea, unde a pus bazele unor contacte cu mulți învățați greci. Mai mult, creștinii din Orient au făcut călătoria în sens invers încă din secolul al XII-lea.[9] Antiohia, Tripoli și Ierusalimul au fost centre de cultură greacă în contact direct cu lumea latină încă din secolul

al XII-lea. Ei au jucat un rol la fel de important ca Toledo sau Palermo și s-au adăugat pe lista centrelor de renaștere culturală în Europa de la începutul secolului al XII-lea.

Să trecem din Orient în Normandia. Minunata abație de la Muntele Saint-Michel este cunoscută drept un centru de cultură între secolele al X-lea și al XIII-lea. Atelierul său unde se realizau còpii, *scriptorium*, ale cărui dimensiuni le putem aprecia și astăzi, a produs sute de manuscrise dintre care o mare parte priveau cultura literară și științifică din Antichitate.[10] Aici, în această comunitate sau în împrejurimile sale, în prima jumătate a secolului al XII-lea, operele lui Aristotel au fost traduse din greacă în latină de mai multe persoane, rămase, aproape toate, anonime. Iar traducătorii au fost, cu multe decenii înaintea celor ce vor veni la Toledo, pionierii răspândirii filosofiei aristotelice în Europa. Un alt element important: nu s-au mulțumit numai să traducă, ci au realizat și primele comentarii la opera Stagiritului.

Printre ei era un anumit Jacobus Veneticus Graecus, numit în zilele noastre, din comoditate, „Iacob din Veneția".[11] Acest cleric italian, care a trăit la Constantinopol și a activat în comunitatea de la Muntele Saint-Michel, a realizat o operă imensă, de o importanță considerabilă. Ca atare, în rândurile următoare îl invităm pe cititor[12] la o recapitulare a cunoștințelor istorice acceptate de toți.

I. IACOB DIN VENEȚIA, PRIMUL TRADUCĂTOR AL LUI ARISTOTEL, ÎN SECOLUL AL XII-LEA

Iacob din Veneția este veriga lipsă în istoria trecerii filosofiei aristotelice din lumea greacă în lumea latină. El ar merita să figureze cu numele scris cu majuscule în manualele de istorie culturală. Dacă filosofii i-au recunoscut importanța, grație lucrărilor lui L. Minio-Paluello, istoricii nu îi acordă deloc atenție.[13] Or,

grație activității sale, cele mai mari figuri ale lumii occidentale au avut acces la textele lui Aristotel, prin intermediul traducerilor realizate direct din greacă, într-un moment în care la Toledo nu începuse activitatea de traducere de la versiunile în arabă. Datele cronologice trebuie luate în seamă, căci sunt decisive. Iacob din Veneția și-a început traducerile înainte de 1127 și le-a continuat până la moartea sa în jurul anilor 1145-1150; Gerard de Cremona nu le-a realizat pe ale sale decât după 1165. De exemplu, el a tradus *Fizica* în 1187, la patruzeci de ani după Iacob din Veneţia.

Un cleric venețian din Constantinopol...

Nu se știe aproape nimic despre Iacob din Veneţia, în afară de faptul că, originar din cetatea dogilor, a locuit o parte din viață în comunitatea de la Muntele Saint-Michel, fără îndoială la sfârșitul anilor 1120. Acolo și-a elaborat traducerile. Faptul că este numit „Iacob din Veneția grecul“ nu ne permite să-i stabilim cu certitudine originile. În orice caz, stilul său în latină este plin de expresii grecizante, care pot fi atât trăsături ale naționalității sale, cât și indicii ale unei metode de traducere încă nefinisată.

Să înțelegem oare că era vorba de un veneţian stabilit la Constantinopol? Din 1082, supușii cetății dogilor dispuneau de privilegii importante oferite de împăratul Alexis I Comnenul și se instalaseră în capitala imperială: în cea mai mare parte, ei erau negustori, dar unii clerici și învățați i-au urmat. Ipoteza ar putea fi confirmată de un indiciu serios. Episcopul Anselm de Havelberg, în 1136, este trimis în misiune la Constantinopol, unde întâlnește trei erudiți, „trei savanți, experți în cele două limbi și foarte buni cunoscători ai literaturilor“.[14] Unul dintre ei, cu toții capabili să vorbească limba greacă, este „Iacob, numit Veneţianul, după naţiunea de unde venea“.[15] Or, precizarea naţiunii se întâmpla adesea pentru a-i desemna pe cei instalați într-o altă țară, cum era cazul veneţienilor stabiliți la Constantinopol.

Competențele sale lingvistice explică, fără îndoială, că Iacob din Veneția a fost trimis la Constantinopol de papalitate, pentru a fi martor al unei dezbateri teologice dintre Anselm de Havelberg și arhiepiscopul de Nicomedia, Niceta, care a avut loc la 3 aprilie 1136, în cartierul pisanilor din Constantinopol.[16]

S-a emis ipoteza că i-ar fi slujit un timp împăratului Bizanțului; astfel, el și-ar fi constituit metoda de traducere la fața locului, metodă al cărei caracter literal și aproape rigid corespunde, într-adevăr, stilului cancelariei bizantine.[17] Nu este imposibil – dar nu este nici dovedit – ca el să fi studiat filosofia la Constantinopol, într-o vreme când reîncepuse studierea operei lui Aristotel, ca urmare a învățăturilor marelui profesor Ioan Italos (1025-1082).

Faptul că el a locuit un timp la Constantinopol este cert. Dar în Italia el s-a format în dreptul canonic, disciplină pe care o stăpânește suficient de bine de vreme ce se face apel la priceperea lui pentru rezolvarea anumitor chestiuni. O scrisoare de-a sa, datând din 1148 și adresată arhiepiscopului Moise din Ravenna, în care se consideră, în treacăt, „filosof", este o dovadă a solidelor sale competențe juridice. Îl sfătuiește pe prelat cum să-și ceară drepturile în materie de protocol, adică să știe dacă în adunări arhiepiscopul poate lua loc imediat în dreapta papei și, în acest caz, să-i preceadă arhiepiscopului de Cremona care cere același privilegiu:[18]

> „Către Moise, arhiepiscop de Ravenna prin grația lui Dumnezeu, Iacob din Veneția, zis grecul, filosof. Așa cum am citit la greci și deseori cum am discutat cu ei în adunări, la fel nu am teamă să discut cu latinii și cu voi în adunare [...]. Și consider, după ce am citit aceste lucruri și multe altele la greci, că ele trebuie să fie cunoscute și folosite de către latini."[19]

Așadar, Iacob din Veneția a studiat temeinic la Constantinopol și avea suficiente cunoștințe pentru a vorbi în fața arhiepiscopului și a adunării sale. Izvoarele canonice pe care le-a citit la greci nu par să fi fost disponibile în același moment în Italia. El se referă, mai ales, la *antique consuetudines* de la Sinoadele de la

Niceea din 325 și de la Constantinopol din 381. Textul scrisorii sale este scris în acea latină elenizată pe care o vom regăsi în traducerile sale din Aristotel, unde se remarcă folosirea termenului *kephalaio* („cap") pentru *capitulum* („capitol"), pe care, în consecință, l-a transcris și nu l-a tradus. De altminteri, anumite fraze nu sunt înțelese dacă nu sunt traduse în greacă. Nu știm nimic altceva despre viața lui, în afara activității sale de traducător în comunitatea de la Muntele Saint-Michel.

Traducerile lui Iacob din Veneția

Iacob din Veneția a tradus un mare număr de cărți ale lui Aristotel, direct din greacă în latină, activitatea sa fiind una de pionierat. Operele de fizică și de metafizică l-au interesat cel mai mult, altfel spus exact ceea ce lipsea atunci în Europa și a fost folosit mai apoi drept fundament pentru dezvoltarea științifică a lumii latine. Mai multe manuscrise păstrate la Avranches conțin ansamblul operei sale.

Lui i se datorează prima traducere integrală a *Analiticelor Secunde* (sau *Analiticele posterioare),*[20] realizată în jurul anului 1128, a tratatelor *Despre suflet* și *Despre memorie,*[21] a unei mari părți din *Micile Tratate de istorie naturală (Parva naturalia),*[22] a *Respingerii sofiștilor (Elenchus Sophistici),*[23] a *Fizicii*[24] în jurul anului 1140 (versiune numită *Physica vetus* de către editorii ei), a opt cărți din *Topice* (o altă parte din *Logică*[25]) și a *Metafizicii*[26] în întregime.

Din această ultimă traducere nu s-au păstrat decât primele patru cărți, dar analiza vocabularului utilizat de Sfântul Toma d'Aquino arată că el se folosește, pentru toate cărțile din *Metafizica* lui Aristotel, de aceeași traducere. Or, el a folosit, fără niciun dubiu, pentru primele patru cărți, traducerea lui Iacob din Veneția. În consecință, el a tradus textul original în întregime.[27]

A mai tradus și *De longitudine et brevitate vitae,*[28] *De generatione et corruptione* și *Ethica vetus,*[29] denumire dată cărților II și III din *Etica nicomahică*, pentru care el realizează și prima traducere

greco-latină. L. Minio-Paluello a demonstrat că toate aceste opere erau rodul activității aceleiași persoane, grație unei meticuloase comparații a modului în care termenii greci sunt traduși în latină.[30] De altminteri, mai există și fragmente din traducerile altor cărți ale lui Aristotel, pe care L. Minio-Paluello i le-a atribuit lui Iacob din Veneția.[31] Astfel, cele mai importante opere dintr-un punct de vedere științific, teologic sau filosofic au fost traduse de acest cleric italian care a făcut studii la școlile din Constantinopol. Astfel, activitatea lui se delimitează clar de cea a puținilor săi înaintași (Boețiu) sau contemporani (Aristip).

Două manuscrise din secolul al XII-lea conțin cea mai mare parte din aceste traduceri. Ele sunt păstrate la Biblioteca din Avranches și au numerele 221 și 232. Manuscrisul 221, care a fost copiat în comunitatea de la Muntele Saint-Michel,[32] este alcătuit din *Fizica*, *De anima* și *De memoria*; ca atare, este cea mai veche traducere din *De anima*, prima introducere în psihologia lui Aristotel în lumea latină. Manuscrisul 232, provenind din nordul Franței, conține *Fizica*, *Metafizica*, *De longitudine et brevitate vitae*, *De generatione et corruptione* și *Ethica vetus*.

Mărturii contemporane despre activitățile lui Iacob din Veneția

Robert de Torigny, marele abate al comunității de la Muntele Saint-Michel (1154-1186), a lăsat în *Cronica* sa o mărturie despre activitatea de traducător a lui Iacob din Veneția. Manuscrisul, păstrat la Biblioteca municipală din Avranches, conține o glosă intercalată în rândurile consacrate anilor 1128/1129 ce indică traducerile și comentariile realizate de Iacob din Veneția „cu câțiva ani înainte", ceea ce le-ar situa în jurul lui 1125. Glosa, care este scrisă, după toate probabilitățile, de același Robert de Torigny, datează din anii 1154-1157. Deci abatele a simțit nevoia de a aminti acest fapt, ceea ce denotă importanța pe care i-o acorda. Este o activitate surprinzătoare ce îi era atribuită oaspetelui comunității de la Muntele Saint-Michel. Robert subliniază că Iacob din Veneția

și-a asumat respectiva sarcină „deși a avut la dispoziție o veche traducere a acestor cărți". Nu știm cine era autorul traducerii mai vechi. Cărțile în chestiune îl exclud, în orice caz, cel puțin în parte, pe Boețiu. Mărturia abatelui comunității de la Muntele Saint-Michel este un semn în plus că, în ceea ce privește traducerea textelor lui Aristotel, creștinii au deținut întâietatea.

Ioan din Salisbury, episcop, teolog și filosof, a fost primul savant din Europa care a comentat *Logica* lui Aristotel, inclusiv *Analiticele Secunde*, în lucrarea sa, *Metalogicon*, redactată în 1159. El nu ar fi putut împlini această sarcină dacă nu ar fi avut o versiune completă din *Organon*, ceea ce implică existența unei traduceri anterioare celor realizate la Toledo.[33] Or, dacă Ioan din Salisbury nu-l citează nominal pe Iacob din Veneția, textul pe care îl utilizează îi aparține celui din urmă, deși el cunoaște și o altă traducere, anonimă, a *Analiticelor Secunde*.

Prelatul englez este sensibil la calitatea versiunilor pe care le are la dispoziție. Într-o scrisoare adresată fără îndoială în jurul anului 1167 prietenului său, Richard, arhidiacon de Coutances (și viitor episcop la Avranches în 1170), el însuși prieten cu Robert de Torigny, Ioan din Salisbury îi cere să i se copieze operele lui Aristotel și să fie întocmite și glose acolo unde textul este dificil. Într-adevăr, el avea câteva îndoieli privind exactitatea traducerilor:

> „Reînnoiesc rugămințile făcute deja cu mult timp în urmă: puneți să mi se copieze cărțile lui Aristotel pe care le aveți, ca și glosele la Sfântul Marcu, iar pentru aceasta vă rog să nu țineți seama de cheltuielile mele, căci ele nu contează. Vă rog și vă implor din nou să porunciți să se facă glose acolo unde pasajele din operele lui Aristotel sunt mai greoaie, cu atât mai mult cu cât am puțină neîncredere în textul traducătorului meu, căci, deși bine întocmit, el a fost totuși, cum adesea mi s-a atras atenția, mai puțin priceput în ale gramaticii."[34]

De altminteri, s-a dovedit faptul că Iacob din Veneția a comis câteva greșeli în lucrările sale, și că nu avea prea multe cunoștințe

de mitologie greacă.[35] Studierea manuscriselor mai dovedește că el poseda opere grecești scrise și de alți autori în afară de Aristotel, căci preia din ele comentarii pe care le-a tradus pe marginea sau între liniile din textul său. Acesta este mai ales cazul manuscriselor 221 și 232 de la Avranches, și al altuia, păstrat la Oxford.[36] Toate trei datează din secolul al XII-lea și conțin un mare număr de astfel de glose, care dovedesc știința lui Iacob din Veneția și varietatea lucrărilor grecești pe care le-a avut la dispoziție în primul sfert al secolului al XII-lea.

Glose la traducerea *Metafizicii* lui Aristotel, realizată de Iacob din Veneția. (Orașul Avranches, Biblioteca municipală, Ms. 232, fo 208v- 209, sec. al XII-lea).

Uimitoarea răspândire a traducerilor lui Iacob din Veneția

Traducerile lui Iacob din Veneția au cunoscut un succes surprinzător. Să amintim că unele cronici medievale nu ne sunt cunoscute decât prin trei sau patru manuscrise, uneori doar printr-unul singur.[37] La fel este și cazul a numeroase lucrări universitare. Or,

traducerile lui Iacob din Veneţia prezintă un profil remarcabil. Să luăm ca exemplu situaţia *Fizicii*, a *Metafizicii* şi a *Analiticelor Secunde*, care sunt contribuţiile majore ale traducătorului din comunitatea de la Muntele Saint-Michel.

În privinţa textului *Fizicii*, în afara celor două manuscrise de la Avranches din secolul al XII-lea, mai există cam o sută de manuscrise datând din secolul al XIII-lea, cărora trebuie să le mai adăugăm cam cincisprezece altele ce datează de la sfârşitul secolului al XIII-lea sau de la începutul secolului al XIV-lea.[38] Aceste texte sunt împrăştiate în toată Europa occidentală, mai ales în Franţa şi în Anglia.[39]

Metafizica se află în trei manuscrise din secolul al XII-lea, care conţin doar textul lui Iacob din Veneţia, cele de la Avranches, de la Bologna şi de la Oxford.[40] Manuscrisul de la Oxford ar putea fi cel care s-a aflat în posesia lui Ioan din Salisbury; în orice caz, existenţa sa confirmă legăturile dintre opera lui Iacob din Veneţia şi teologii englezi din secolul al XII-lea. Apoi, în secolul al XIII-lea, mai există alte treizeci şi nouă de manuscrise care reiau traducerea lui Iacob din Veneţia asociind-o altei tradiţii – *Composita* – operă a unui autor anonim.[41] În ceea ce priveşte manuscrisele din secolul al XIII-lea, întâietatea o deţine din nou Europa de Nord, chiar dacă Vaticanul capătă din ce în ce mai multă importanţă.[42]

Cât despre traducerea *Analiticelor Secunde*, răspândirea ei este spectaculoasă: două sute optzeci şi nouă de manuscrise, dintre care o sută cincizeci doar în secolul al XIII-lea. Numărul lor este surprinzător, mai ales pentru o operă complexă precum cea a lui Aristotel. Pentru secolul al XII-lea dispunem de un manuscris păstrat la Vatican,[43] a cărui existenţă dovedeşte răspândirea rapidă, din comunitatea de la Muntele Saint-Michel, a textului lui Iacob din Veneţia, un nou indiciu al interesului timpuriu manifestat pentru opera lui Aristotel.

Mai exista la Chartres un manuscris din secolul al XII-lea, dar a fost ars prin anii 1942-1944.[44] Printre cele o sută cincizeci de copii din secolul al XIII-lea, Franţa de Nord este încă o dată puternic reprezentată[45]; cele două còpii care provin din sud sunt la Toulouse

(sec. al XIII-lea) și la Lyon (tot sec. al XIII-lea). Să nu uităm că traducerea *Respingerilor sofiștilor* este cuprinsă în zece manuscrise.[46]

Ca atare, se vede clar că Franța, Anglia și curia pontificală au fost centrele majore ale răspândirii traducerilor greco-latine ale lui Aristotel. După ce am arătat mulțimea lor, devine imposibil să negăm că Occidentul nu i-a acordat atenție filosofiei grecești sau să afirmăm că traducerile efectuate din greacă în latină, începând cu secolul al XII-lea, au fost un fenomen minor.

Traducerile greco-latine ale lui Iacob din Veneția au circulat în toată Europa. În Anglia, un apropiat al lui Ioan din Salisbury, Herbert de Boseham, face o aluzie clară la ideea primului motor a lui Aristotel în lucrarea sa *Liber melorum* ce datează de la jumătatea secolului al XII-lea și se referă la cărțile a VIII-a și a X-a din *Fizică*.[47] Textul lui Iacob din Veneția a fost probabil utilizat la Salerno: Barthelemy se referă la el în anii 1150-1160, apoi, în jurul anului 1170, doi alți medici salernitani, Urso de Lodi și Mauro, se servesc de acesta.[48]

În 1179, clericul imperial Hugo de Honau redactează un tratat filosofico-teologic, *Liber de homoysion et homoeysion*, ce reia primele rânduri din traducerea *Fizicii* realizate de Iacob din Veneția și împrumută numeroase alte pasaje din acest text – în total cam patruzeci de rânduri, ceea ce indică faptul că el poseda un exemplar din *Physica*.[49]

Or, Hugo de Honau a locuit de mai multe ori în Bizanț, fiind în slujba lui Frederic Barbarossa în 1170/1173 și 1179. El i-a întâlnit pe erudiții latini instalați la Constantinopol, precum Hugo de Pisa, și, de asemenea, traducători de la curtea imperială. El era, de altminteri, un mare admirator al grecilor pe care îi considera „izvorul întregii înțelepciuni".[50]

În jurul anului 1200, naturalistul Alexandre Neckham laudă lucrarea *Analiticele Secunde* a lui Aristotel, citând din ea un text preluat din traducerea lui Iacob din Veneția.[51] Mai târziu, teologul și filosoful englez Robert Grosseteste (1170/1175-1253) folosește și comentează *Analiticele Secunde* în fața studenților de la Universitatea Oxford în jurul anului 1230. P. Rossi, care a editat acest text, a stabilit „cu certitudine" că teologul franciscan lucrase

cu versiunea lui Iacob din Veneția și glosele acestuia.[52] Mai mult, foarte frumosul manuscris al *Eticii nicomahice*, păstrat la Biblioteca din Avranches, conține un mare număr de glose marginale, cu un scris foarte fin și foarte lizibil, pe care trebuie să i-l atribuim lui Robert Grosseteste care avea, după cum se pare, legături cu abația de la Muntele Saint-Michel.[53] La sfârșitul secolului al XIII-lea, Willem van Moerbeke a avut grijă să revizuiască traducerea cărții *Analiticele Secunde*, realizată de clericul venețian.[54]

Cele două personalități ale gândirii teologice și filosofice din secolul al XIII-lea, Albert cel Mare și Sfântul Toma d'Aquino au folosit traducerile greco-latine ale *Fizicii*, *Metafizicii* și *Analiticelor Secunde*. Albert cel Mare a avut traducerea *Analiticelor Secunde* realizată de Iacob din Veneția. Sigur, el vorbește de „traducerea lui Ioan",[55] dar L. Minio-Paluello constată că de multe ori termenii grecești sunt traduși așa cum doar Iacob din Veneția a procedat. De altminteri, el a demonstrat că Sfântul Toma d'Aquino utilizase un manuscris pe care se aflau traducerea lui Iacob din Veneția și *Composita*.[56] Mai regăsim urme ale traducerilor lui Iacob din Veneția până la sfârșitul secolului al XIV-lea, iar dacă este să îi dăm crezare lui L. Minio-Paluello, acestui traducător i s-ar datora o bună parte din vocabularul nostru filosofic.

2. CELELALTE TRADUCERI GRECO-LATINE ŞI RĂSPÂNDIREA LOR

Iacob din Veneția nu a fost singurul care a desfășurat o activitate de traducere a operelor lui Aristotel. *Fizica*, *Metafizica*, *Analiticele Secunde* și chiar *Topicele*[57] au reținut atenția altor traducători, rămași anonimi, dar demersul lor confirmă importanța transpunerilor realizate direct din textele grecești.

A existat o altă traducere a *Fizicii*, publicată sub numele de *Translatio vaticana*,[58] deoarece singurul manuscris care se păstrează

se află în arhivele de la Vatican. A. Mansion, primul său editor, susținea că această versiune este chiar mai veche decât cea a lui Iacob din Veneția, căci el s-ar fi inspirat din ea și ar fi corectat-o de mai multe ori.[59] Totuși, editorii mai recenți, F. Bossier și J. Brams, susțin, din contră, faptul că textul lui Iacob din Veneția l-a influențat pe autorul *Vaticanei*, fără a se putea pretinde că acesta a realizat o revizuire a celui dintâi.[60] Oricum ar fi, vom reține că la curtea pontificală s-a constituit un adevărat centru de studiere a gândirii lui Aristotel încă din secolul al XII-lea. De altminteri, analiza vocabularului utilizat arată că Albert cel Mare a consultat textul *Fizicii* în traducerea *vaticana.*[61]

Și *Analiticele Secunde* au cunoscut o altă traducere efectuată din textul grecesc și atribuită unui necunoscut, numit fără îndoială „Ioan", ce răspundea la un anumit moment dat cererii unui savant, unui „doctor", așa cum arată în prologul lui.[62] Numele de „Ioan" figurează clar într-un manuscris parizian al traducerii lui Iacob din Veneția, într-o glosă pe care o corectează cu ajutorul *Translation Iohannes.*[63]

Opera lui „Ioan" datează de dinainte de 1159, căci Ioan din Salisbury face o rapidă aluzie la ea, comparând-o cu cea a lui Iacob din Veneția și considerând-o mai nouă *(novam).*[64] Există un singur manuscris al acesteia, în prologul căruia autorul își explică proiectul:

> „Într-adevăr, traducerea lui Boețiu nu ne-a parvenit integral, iar ceea ce s-a păstrat din ea este tern și deformat.[65] Mai mult, învățații din Francia atestă prin tăcerea lor că traducerea lui Iacob este învăluită în tenebrele propriei sale obscurități și nu îndrăznesc să o difuzeze, deși ea se află în posesia lor, așa cum dețin și comentariile aceluiași Iacob."[66]

Menționarea „erudiților din Francia" – Franța de Nord – ne duce cu gândul la două mari centre intelectuale de la jumătatea secolului al XII-lea: școlile de la Chartres și de la Paris. Or, la Chartres, Guillaume de Conches (d. 1154), care l-a avut ca elev pe Ioan din Salisbury, dispunea de mai multe traduceri ale lui Hunayn ibn

Ishaq – în special, cea a lucrării *Isagoga* a lui Porfir – iar în jurul anului 1140, Thierry de Chartres poseda o colecţie completă a operelor logice ale lui Aristotel, cu excepţia, totuşi, a *Analiticelor Secunde.* Ceea ce confirmă importanţa interesului manifestat faţă de Aristotel în partea septentrională a regatului la mijlocul secolului al XII-lea. „Ioan" a tradus din greacă, aşa cum el însuşi precizează:

> „Pe când eram ocupat cu numeroase activităţi, m-aţi ales şi m-aţi îndemnat să traduc din greacă în latină *Analiticele Secunde,* ceea ce am şi început cu mare plăcere de vreme ce ştiam că această carte avea un conţinut bogat, şi că era evident că latinii trebuiau să o cunoască".[67]

Existenţa acestei opere de comandă, efectuată fără îndoială la cererea unui abate sau a unui episcop, dovedeşte că în Franţa de Nord erau cunoscători de greacă şi că în această regiune existau manuscrise ale unora dintre operele lui Aristotel, tocmai acelea despre care se credea că Occidentul nu le cunoscuse decât graţie versiunilor transpuse la Toledo. Mai vedem şi că *Analiticele Secunde* interesează prin conţinutul lor, deoarece sunt încărcate de „cunoaştere", iar în consecinţă există preocuparea pentru difuzarea a ceea ce „latinii trebuie să afle".

Această nouă traducere a *Analiticelor Secunde* a avut mai mult succes decât ne-ar putea face să credem existenţa unui singur manuscris. Într-adevăr, ea este menţionată în adnotări marginale pe copiile versiunii lui Iacob din Veneţia şi este folosită pentru a o îmbunătăţi pe aceasta din urmă. Astfel, manuscrisul de la Salamanca[68] are o sută cincizeci de corecturi. O glosă pe un manuscris de la Oxford recurge la traducerea lui Ioan pentru a completa un termen lipsă în cea a lui Iacob din Veneţia, despre care înţelegem, în acest fel, că este traducerea de referinţă...[69]. Cam cincizeci de alte manuscrise fac apel la glose pentru a corecta textul lui Iacob din Veneţia, pentru a face o adăugire sau pentru a insera o notă.[70] Toate arată, deşi nu s-a păstrat decât un singur exemplar din traducerea lui „Ioan", bogăţia răspândirii sale şi preocuparea copiştilor,

ca și a utilizatorilor, de a avea la dispoziție cele mai bune traduceri posibile, exigență a cărei importanță am subliniat-o mai sus pentru istoria culturală a Evului Mediu european.

Sunt cunoscute două traduceri suplimentare ale Metafizicii datând din secolul al XII-lea. Una este numită de specialiști *media* sau *anonyma*, cealaltă este denumită *composita*.

Traducerea *anonyma*, care este datată de specialiști în a doua jumătate a secolului al XII-lea, a fost realizată și ea direct din greacă.[71] Deci nu este vorba de o operă a lui Gerard de Cremona, în catalogul traducerilor în care nu figurează, de altminteri, *Metafizica*, și încă și mai puțin de cea a lui Michael Scotus, realizată în primul sfert al secolului al XIII-lea. G. Vuillemin-Diem, printr-o studiere foarte precisă a tehnicilor de traducere și a alegerilor la nivelul vocabularului, a arătat că autorul ei era și cel cel al *Fizicii* din *Translatio vaticana*.[72] Este posibil ca traducerea *Metafizicii* pe care a realizat-o să fi fost completă: din cele paisprezece cărți ale textului lui Aristotel nu lipsește decât a XI-a carte. Și manuscrisele din această traducere a *Metafizicii* sunt uimitor de numeroase: douăzeci și patru datează din secolele al XIII-lea și al XIV-lea, dintre care șaisprezece sunt în mod sigur din secolul al XIII-lea.[73] Păcat că istoria nu ne-a păstrat numele acestui om capabil să traducă și *Metafizica* și *Fizica* lui Aristotel – un al doilea Iacob din Veneția, dar excelent...

Traducerea zisă *composita* o reia pe cea a lui Iacob din Veneția și datează tot din a doua jumătate a secolului al XII-lea.[74] Autorul rămâne tot necunoscut. El nu are mai multe cunoștințe de greacă decât Iacob din Veneția, dar stilul său latin este mai fluid și mai curat.[75] Nu putem spune dacă a realizat traducerea direct dintr-o versiune greacă, ajutându-se de traducerea lui Iacob din Veneția, sau dacă, alegând o soluție mai simplă, a reluat textul lui Iacob din Veneția și l-a schimbat, ici și colo, în funcție de propriile alegeri. Altfel spus, este dificil să știm dacă este vorba de o simplă revizuire sau de o compoziție originală, dar faptul că acest autor nu pare să aibă o perfectă cunoaștere a limbii grecești ne conduce să apreciem că este posibil ca lucrarea lui să fie o revizuire. Situație care ne face

să ne gândim și mai mult la faptul că Iacob din Veneția realizase o traducere integrală a *Metafizicii*. Opera a cunoscut un real succes, deoarece s-a păstrat în circa treizeci de manuscrise datând din secolul al XIII-lea. Aceste prime traduceri ale *Metafizicii* sunt utilizate de Petru Lombardul: autorul *Sentințelor*, într-o glosă marginală pe unul dintre manuscrisele sale, spune într-adevăr că a studiat textul lui Aristotel în 1175.[76] În 1220, Guillaume le Breton atrage atenția că, în urmă cu zece ani, „la Paris în epoca respectivă erau citite anumite cărți ale lui Aristotel, numite «compozite» și care făceau cunoscută *Metafizica;* ele fuseseră aduse de curând de la Constantinopol și traduse din greacă în latină."[77]

Este posibil ca introducerea acestor cărți să fi fost legată de cucerirea orașului de către cruciați în 1204. Remarca lui Guillaume le Breton arată că nu numai unele manuscrise grecești continuau să ajungă în Occident, ci și că activitățile de traducere din greacă în latină continuau. Există filiera greacă de transmitere directă în Occident a operelor lui Aristotel (sau ale lui Platon).

În 1210, citirea cărților lui Aristotel având drept subiect natura a fost interzisă de papalitate, dar nu și cea a *Metafizicii*, care a fost totuși victima aceleiași sancțiuni în 1215.[78] Măsurile respective nu au avut în realitate nicio consecință, de vreme ce textele incriminate erau încă materie de studiu la Toulouse în 1229.

Primele comentarii la opera lui Aristotel: rolul comunității de la Muntele Saint-Michel

Importanța comunității de la Muntele Saint-Michel pare esențială în procesul de răspândire a gândirii lui Aristotel, dar distrugerile din al Doilea Război Mondial au deteriorat în mod semnificativ patrimoniul abației. S-au conservat totuși unele dintre traducerile greco-latine ale lui Aristotel în manuscrise contemporane cu aceste transpuneri – sau cu cele care le-au urmat curând[79]. În afara unui manuscris din secolul al X-lea, astăzi dispărut, ce conținea un rezumat al *Categoriilor*, mai multe dintre izvoarele amintite datează

de la mijlocul secolului al XII-lea, în epoca lui Robert de Torigny. Toate aceste traduceri au fost realizate din originalul grecesc.

Biblioteca municipală din Avranches a păstrat nouă manuscrise ale operelor lui Aristotel în latină, ce conțin traducerile greco-latine a treizeci și unu de texte ale filosofului.[80] Cel mai vehi datează din secolul al X-lea și al XI-lea. Este alcătuit din copiile lucrărilor *Logicii*, mai ales *Categoriile*, și arată vechimea interesului manifestat de călugării din abație față de cărțile lui Aristotel. Acesta este, fără îndoială, opera unui monah grec, Anastasie Venețianul, atras de faima comunității de la Muntele Saint-Michel și de apropierea de mănăstirea Bec-Hellouin în care era abate savantul Lanfranc, viitor arhiepiscop de Canterbury.[81] În comunitatea de la Bec s-a format Sfântul Anselm, despre care știm că a împrumutat de la Aristotel conceptul de necesitate care devine o noțiune fundamentală a teologiei sale raționale.[82] C. Viola susține că „deși Anselm nu menționează numele lui Aristotel decât în mod excepțional, influența lui științifică este neîndoielnică".[83]

De altminteri, abația de la Bec poseda toate traducerile realizate de Boețiu, așa cum arată un inventar al bibliotecii sale.[84] Robert de Torigny care a fost monah la Bec și și-a făcut studiile aici, înainte de a fi ales abate al comunității de la Muntele Saint-Michel, la 27 mai 1154, a luat cunoștință de opera lui Aristotel încă din tinerețe. Apoi, a fondat în comunitate un *scriptorium* ce a permis constituirea unei foarte importante biblioteci, în care se aflau, după spusele lui, o sută patruzeci de volume.[85] Este ușor de înțeles că în jurul anului 1157 el a avut grijă să-și modifice *Cronica*, inserând o glosă despre activitatea lui Iacob din Veneția.

În comunitatea de la Muntele Saint-Michel au fost copiate manuscrisele 221 și 232 de la Avranches, ale căror indicii de proveniență atestă că vin de acolo.[86] Manuscrisul 232 a servit, fără îndoială, drept model copiștilor pentru răspândirea operelor lui Aristotel. Trei dintre tratatele aristotelice din care este alcătuit, *Metafizica*, *De generatione et corruptione* și *Ethica*, se află într-un manuscris din secolul al XII-lea de la Biblioteca de la Oxford, și provenind din nordul Franței.[87] Poate că în afară de *De generatione et corruptione*,

a cărui copie de la Oxford pare mai veche, toate textele păstrate în manuscrisele de la Avranches constituie cele mai vechi documente pe care le posedăm cu aceste prime traduceri latine ale lui Aristotel.

Celelalte șapte manuscrise de la Avranches ce conţin opere ale lui Aristotel sau ale altor autori greci au aparţinut comunităţii de la Muntele Saint-Michel şi figurează în inventarul din biblioteca abaţiei. Marele număr de manuscrise cu operele lui Aristotel, originare din comunitatea de la Muntele Saint-Michel, deţinute de Biblioteca din Avranches arată interesul călugărilor pentru filosofia şi ştiinţa grecească, la mijlocul secolului al XII-lea.

De altminteri, Aristotel nu este numai tradus, ci operele sale sunt şi comentate: foarte numeroase glose marginale şi interliniare se regăsesc în cea mai mare parte dintre manuscrisele de la Avranches. Deseori, ele acoperă marginile, iar pe unele dintre

Glose ce însoțesc traducerea lucrării *Respingerile sofiștilor* de Aristotel. (Orașul Avranches, Biblioteca Municipală, Ms. 227, fo. 104v-105, sec. al XIII-lea.)

ele, glosele sunt și sus și jos, așa încât constituie un text mai lung decât cel pe care îl comentează.[88]

Aceste glose, uneori cu un scris foarte îngrijit, reprezintă cea mai veche exegeză latină a operelor lui Aristotel; ele ar merita să fie editate și traduse.

Cine a redactat aceste scurte comentarii? În ceea ce privește *Metafizica*, autorul lor este neîndoielnic Iacob din Veneția; tehnica de traducere utilizată pentru glose este identică celei care a permis elaborarea textului latin al lui Aristotel. Acest fapt confirmă opinia lui Robert de Torigny care-l considera nu numai traducător, ci și comentator. Să mai subliniem și că un manuscris de la Toledo vorbește explicit de „traducerea și comentariile traduse de același Iacob".[89] Nu știm dacă celelalte adnotări sunt traduceri de comentarii grecești anonime, scrise și ele pe marginea manuscriselor grecești, sau dacă avem de-a face cu glose realizate de traducători. În acest ultim caz, autorii ar putea fi membrii cercului lui Richard, arhidiacon la Coutances, căruia Ioan din Salisbury i-a cerut să adauge note explicative la textele lui Aristotel.

Ca atare, în comunitatea de la Muntele Saint-Michel, în prima jumătate a secolului al XII-lea, pentru prima dată în Occident, au fost comentate, cu ajutorul textelor grecești, lucrările: *Primele* și *Analiticele Secunde*, *De anima*, *De generatione et corruptione*, *Ethica vetus*, *De memoria*, *Physica* și *Metaphysica vetustissima*. Așadar, toate acestea.

În consecință, traducerile lui Iacob din Veneția, ale lui „Ioan", ale celui pe care-l putem numi anonimul de la Vatican și ale altui autor anonim al lucrării *Metaphysica Composita* au precedat traducerile venite din Spania și au avut un enorm succes.

Acești traducători n-ar fi avut o activitate atât de bogată dacă nu ar fi existat cereri din partea abaților sau a teologilor din nordul Franței sau din Anglia. Studiind manuscrisele, scrisorile, glosele, putem vedea cum se acumulează o serie de indicii care atestă existența unui important nucleu de intelectuali, interesați nu doar de filosofia lui Platon, fapt deja cunoscut, ci și de cea a lui Aristotel:

Iacob din Veneția, Ioan din Salisbury, Berbert de Boseham etc. Un fapt este de necontestat: în prima jumătate a secolului al XII-lea, în nordul Franței și în Anglia, în comunitatea de la Muntele Saint-Michel, la Coutances, la Chartres, la Paris și la Oxford, a fost inițiată o vastă activitate de traducere a operelor filosofice și științifice ale lui Aristotel, sprijinită de comanditari și de cititori, un bogat mediu de teologi și de filosofi, pasionați de *logosul* grec.

Activitățile de traducere și de cugetare filosofică pe care le-a inițiat, atestate prin prezența actuală a manuscriselor, fac din comunitatea de la Muntele Saint-Michel unul dintre primele centre de dezvoltare intelectuală din Evul Mediu. În jurul marii abații a apărut astfel un front deschizător de drumuri în cultura europeană, încă din prima jumătate a secolului al XII-lea. Unele dintre rădăcinile Europei sunt neîndoielnic mai mult aici decât pe malurile Eufratului.

CAPITOLUL IV

ISLAM ŞI CULTURA GREACĂ

„Religia şi imperiul nostru sunt arabe şi gemene [...]. Ştiinţele din toate ţările au fost traduse în arabă, iar graţie acestui fapt, au fost înfrumuseţate [...]. Aş prefera să fiu jignit în arabă decât să fiu lăudat în persană."[1]

Trebuie oare să deducem din mulţimea de traduceri efectuate de sirieci că spiritul raţionalismului grec s-a răspândit în universul musulman? De multe ori abordată, chestiunea a fost deseori rezolvată în acelaşi sens, cel al elenizării Islamului. Odată cu preluarea puterii de abbasizi în 751, s-ar fi produs, după opinia mai multor istorici, o mutaţie de amploare: Islamul s-ar fi deschis cu entuziasm faţă de cultura antică din care s-ar fi inspirat mult, apoi i-ar fi dat o nouă dimensiune.[2] Dacă nu găsim deloc referiri explicite la ştiinţa iraniană sau la cea indiană la autorii musulmani, în schimb moştenirea greacă este într-adevăr menţionată – deşi este discutată – şi se bucură de un mare respect în ochii savanţilor. Avicenna se inspiră din Platon – mai bine spus, cu precădere din neoplatonicieni –, iar Averroes se dedică muncii unui

imens comentariu al ansamblului operei lui Aristotel. Confirmă acestea teza unui „Islam al Luminilor", însetat de știință și de filosofie, călăuzit de califi luminați, al căror prototip este Al-Mamûn (813-833), sau realitatea este mai nuanțată?

Nu este cu adevărat potrivit să vorbim despre „lumea musulmană" pentru că în interiorul ei, în multe activități pe care le numim științifice (astronomie, matematică, medicină), se remarcă cei care nu sunt musulmani: creștinii, evreii, sabeenii.

Idiomul folosit de oamenii de cultură era araba, dar realitatea pe care o învăluie acest termen este complexă și nuanțată. Dacă mulți dintre savanți erau arabi (Hunayn ibn Ishaq) sau arabizați (Yuhanna ibn Masawayh), persanii convertiți la islam s-au afirmat și ei ca matematicieni, medici, filosofi (Avicenna) sau ca istorici (Tabari, Baladuri). Ca atare, trebuie să distingem atitudinile musulmanilor și ale nemusulmanilor față de moștenirea antică pentru a evalua importanța, natura și limitele elenizării lumii islamice, concepută ca un univers politic și civilizațional în care islamul-religie domină, în care limba comună este araba, dar în care savanții provin din popoare și din credințe diferite.

În sfârșit, în aceeași măsură la Damasc, la Bagdad și în Bizanț, numărul celor care știu să scrie și să citească nu era, între secolele al VIII-lea și al XII-lea, prea mare. Analfabetismul era majoritar, așa cum se întâmpla în aceeași perioadă și în Occident.[3] Dacă ne punem întrebări asupra răspândirii unei culturi înseamnă că ne interesăm de un număr restrâns de persoane, de altminteri dificil de estimat, din lipsa unor izvoare suficiente. În orice caz, știau să scrie și să citească în *Dar al-Islam* juriștii, ulemalele, imamii însărcinați cu rugăciunile, o parte dintre ofițerii superiori, funcționarii care colectau impozitele, chiar și țăranii instruiți... Câți dintre ei se ocupau de științe, de matematică sau de filosofie? Nu mai mulți decât în Bizanțul din aceeași epocă, poate chiar mai puțini, din cauze culturale și politice; studierea Coranului și a comentariilor sale *(tafsîr)* sau cercetările asupra hadithurilor și a lanțurilor lor de transmițători preocupau multe spirite.

1. RAPORTUL ISLAMULUI CU ERUDIŢIA GREACĂ: ACCEPTARE, INDIFERENŢĂ SAU RESPINGERE?

În prezența culturii antice, atitudinea noilor stăpâni ai Orientului Apropiat putea avea patru fațete: adoptare, respingere, indiferență, împrumuturi selective prin intermediul unui filtru cultural sau religios. Indiferența domina deseori, dar au existat și numeroase respingeri radicale. În general, din moștenirea greacă se reținea ceea ce nu contrazicea învățătura coranică. Recepția pozitivă a fost ultraminoritară, deși s-a aflat în relație cu oameni de excepție ca Al-Farabi, Avicenna, Abu Ma'shar, Averroes. Totuși, această acceptare s-a realizat cu o formă de adaptare.

Grecia: un univers străin

Creştinii din Europa nu puteau decât să se simtă, într-un fel, moştenitorii Greciei; ei cunoşteau – chiar dacă nu foarte bine – câteva figuri istorice, mănăstirile posedau rezumate din *Iliada*,[4] iar Părinții greci nu erau chiar necunoscuți. Cultura romană nu fusese niciodată uitată în mănăstiri, unde erau păstrate sau erau recopiate operele lui Virgiliu, Ovidiu, Cicero, Lucan sau Seneca.

Din contră, Grecia – ca și Roma – reprezenta o lume radical străină Islamului, din cauze religioase, dar și politice, Imperiul bizantin continuând, de-a lungul secolelor, să se opună expansiunii musulmane, atât în zona Mediteranei, cât și în Asia Mică. În general, musulmanii nu erau interesați de limbile popoarelor cucerite. La acestea se mai adaugă și câteva cauze logice. Pe de o parte, araba era limba sacră prin excelență, cea a revelației. Așadar, concepția lor era că celelalte popoare aveau obligația de a o cunoaște. Arabii nu se simțeau deloc obligați să învețe idiomurile păgânilor sau ale „oamenilor cărții". Apoi, limba greacă era suportul concepțiilor creștine, chiar păgâne dacă ne referim la filosofii Antichității. Or, încă din timpul când predica, Mahomed îi

atenționa pe musulmani să se ferească de tot ceea ce putea să-i îndepărteze de adevărata credință care le fusese arătată. În această situație, universul grecilor din Antichitate trebuia să fie respins, ca și cel din *Jahiliyya* arabă, epocă în care păgânismul domina la Mecca și în Hijaz. În sfârșit, cuceritorii, noii stăpâni ai vastelor spații, au început să le arabizeze rapid, pentru eficacitate administrativă, militară și politică.[5]

Chiar dacă nu învățau limba greacă, emirii sau califii aveau în cercul lor traducători de origine greacă, coptă sau siriacă. Fenomenul s-a perpetuat. Avem în acest sens o mărturie din secolul al X-lea, într-o scrisoare a unui umanist bizantin, mitropolitul de Cezareea, Arethas, care-i scrie emirului Damascului. El nu folosește greaca clasică, ci greaca vorbită, numită „demotică", pentru ca sarazinii să-l înțeleagă, așa cum se precizează într-o notă marginală.[6] Interpreții emirului, probabil creștini, în mod sigur nu cunoșteau greaca clasică din ce în ce mai puțin folosită în Siria din acea vreme.

Ca și juriștii, nici imamii sau ulemalele musulmane nu erau preocupați să învețe limba greacă; ca atare, cunoașterea ei a rămas apanajul creștinilor. Necunoscând limba, elitele musulmane nu aveau decât un acces indirect la gândirea și la știința greacilor.

De la Omeyyazi la Abbasizi: practicarea unei selecții în privința culturii grecești

În epoca omeyyadă (661-751), domeniul științelor profane nu a fost deloc încurajat.[7] Cauze politice, militare și religioase explică acest fapt. Preocuparea majoră a califilor omeyyazi, după teribilul șoc al *fitnei*[8] și al războaielor interioare dintre partizanii și adversarii lui Ali (656-680), a fost cea de fixare a textului coranic și de evitare a oricărei abateri care ar fi dăunat literei eterne a Cărții lui Dumnezeu. Acceptarea introducerii unei gândiri grecești raționaliste într-un moment în care era nevoie de întărirea ortodoxiei religioase ar fi fost o strategie greșită. Astfel, domnia lui Abd

al-Malik (685-705), asistat de Al-Hajjaj, a fost o perioadă de răscruce pentru constituirea textelor coranice, pentru întărirea poziţiei culturii islamice şi pentru arabizarea lingvistică.[9]

Cucerirea unei părţi din Imperiul Bizantin (Siria, Palestina, Egipt, Maghreb) i-a pus pe arabii musulmani în contact cu o lume în care ei nu avuseseră încredere: învingătorii s-au stabilit în afara oraşelor, în tabere fortificate şi nu au avut contacte cu elitele culturale ale Imperiului Grec, multe dintre acestea, de altminteri, fiind deja în pribegie.[10] Dacă nu este sigur că Amr ibn al-As, un general în serviciul califului Umar – ale cărui peceţi purtau imaginea unui taur pregătit de luptă[11] – e cel care a incendiat biblioteca din Alexandria în 646 – este mai probabil faptul că a lăsat să se răspândească un foc accidental –, cuvintele care-i sunt atribuite cu această ocazie, chiar dacă apocrife, pot să oglindească starea de spirit a cuceritorilor: „Dacă aceste cărţi conţin ceea ce este deja în Coran, ele sunt inutile. Dacă ele conţin lucruri care-i sunt opuse, atunci sunt dăunătoare." În ambele situaţii, cărţile puteau fi arse.

Respingerea – sau indiferenţa – în raportul cu erudiţia grecească se manifestă şi în distrugerea centrelor culturale constituite în mănăstiri, musulmanii acţionând asemenea vikingilor. Şi Muntele Athos a fost atacat violent de mai multe ori: în „Muntele sfânt" al ortodocşilor, mănăstirea Vatoped – cea mai importantă după Marea Lavră imperială, precum şi mănăstirea georgiană Iviron – ar fi fost parţial jefuită în 862. Raidurile poruncite de califi în toată Anatolia – celebrul Harun al-Rashid a condus mai multe expediţii armate de amploare în tot nordul Asiei Mici în 782, 805, 806, mai ales în Paflagonia şi în Bitinia, până sub zidurile Niceei – nu aveau drept obiectiv recuperarea manuscriselor ce conţineau cultura greacă, ci obţinerea de prăzi de pe marile domenii funciare deţinute de mănăstiri sau de la marii proprietari bizantini. D. Jacquart vorbeşte cu această ocazie de „episoade de selecţie distrugătoare în biblioteci".[12]

În Mediterana, raidurile aveau loc în fiecare an, cu puţine excepţii. Insulele au fost cucerite una după alta: Rodos în 807, Creta în 825-827, Cicladele în 826-828. Italia de sud a fost atacată de mai

multe ori: cucerirea orașului Brindisi în 838, a orașului Capua și întemeierea unui emirat arab la Bari. Sicilia, ținta prioritară (cucerirea orașului Palermo între 830 și 834, a Messinei în 838), a fost ocupată aproape în totalitate în 854; Siracuza a fost cucerită în 878. Și locurile cele mai știute din Occident au cunoscut asemenea expediții armate. În 846, un atac rapid a dus la incendierea bisericii Sfântul Petru de la Roma, situație în urma căreia papalitatea a decis construirea zidului celebrei cetăți leonine. În 881, călugării de la mănăstirea Sf. Vincent din Vulturne au fost măcelăriți, în timp ce, doi ani mai târziu, marile abații de la Farfa și de la Monte-Cassino au fost devastate. Raziile erau recurente, iar insecuritatea a persistat atât de mult, încât mănăstirea Sf. Vincent din Vulturne a fost reocupată abia în 914, iar Monte-Cassino, una dintre cele mai importante mănăstiri din Occident, a putut să-i primească din nou pe călugări abia în 949. Lista bisericilor și mănăstirilor distruse de musulmani în Italia de sud și în Italia centrală, ca și cea a populațiilor luate în sclavie în Sicilia, în Pouilles, în Calabria, în Dalmația... ar fi lungă.

Dacă raziile din zona Mediteranei au provocat multe distrugeri, în anumite cazuri expedițiile s-au soldat cu luarea unor prăzi sub formă de cărți. Acest fapt este precizat de mai mulți autori musulmani: Al-Masudi (d. 956),, Al-Qifti (1172-1248) sau Ibn Abi Usaybi'a (1194/1203-1270).[13] Cartea lui Al-Qifti (*Kitab Ikhbar al-ulama bi akhbar al-hukama*, dedicată „savanților și înțelepților) este cea care prezintă cele mai multe informații despre istoria tradiției grecești în Islam; dar, scrisă în secolul al XIII-lea și relatând fapte care se derulaseră între secolele al VIII-lea și al X-lea, ea trebuie folosită cu prudență.

Opiniile juriștilor musulmani nu coincideau în privința acestui tip de pradă de război. În general, se considera că trebuie distruse lucrările religioase, dar textele științifice erau păstrate pentru a fi studiate. În cazuri rare, cărțile fac parte din tributul impus de arabi bizantinilor învinși; situația este relatată de Said al-Andalusi (1029-1070) în ceea ce-l privește pe Al-Mamûn, care a avut astfel posibilitatea de a intra în posesia unor opere filosofice și medicale.[14]

Said al-Andalusi scrie cu scopul de a-i pune în valoare pe abbasizi și de a-i denigra pe predecesorii lor omeyyazi. În privința modului în care cei dintâi au ajuns la putere, el scrie : „Mințile au ieșit din apatie, iar inteligența din somnolență".[15]

Totuși, în afara acestui calif, se pare că niciun alt suveran abbasid nu a gândit la fel.[16] Câțiva mecena au fost interesați de traducerea unor opere medicale și i-au comandat lui Hunayn ibn Ishaq traducerile unor cărți de medicină: cei care au cerut traduceri în siriacă erau toți creștini, cei care voiau versiuni arabe erau funcționari sau învățați persani, preocupați, după cum spune F. Micheau, de accesul la o cunoaștere asupra căreia creștinii aveau monopolul.[17] Printre aceștia din urmă se pare că erau cei trei frați Banu Musa, cunoscuți mai mult pentru faptul că erau în căutare de manuscrise de matematică în greacă.[18]

Câțiva califi au încercat să aducă din Bizanț unele manuscrise științifice. Faptul este atestat de Al-Mahdi (775-785) care i-a cerut catolicosului nestorian Timotei să-i ofere o copie din *Topicele* lui Aristotel.[19] Același lucru se pare că a încercat și Al-Mamûn, dacă este să dăm crezare unor autori, care însă i-au urmat, precum Al-Nadim (mort în jurul anilor 995-998) sau Ibn Abi Usaybi'a. Ei evocă o misiune trimisă cu acest scop la Bizanț în jurul anului 815. Dar pentru cine altcineva? De altminteri, nu era deloc nevoie să se apeleze la împărații bizantini pentru lucrări. Era suficient să se caute în bibliotecile mănăstirești din teritoriile integrate în *Dar al-Islam*. Hunayn ibn Ishaq relatează modul în care, dorind să obțină o carte a lui Galen, a mers în Siria, în Palestina și în Egipt...[20]

Dacă îi este recunoscută importanța culturii grecești, faptul se întâmplă în unele cazuri cu scopul de a se demonstra că lumea musulmană a știut să se ridice la nivelul acesteia. Mai mult, un asemenea demers nu este lipsit de un substrat constituit din polemici, legate de conflictele interne din *Dar al-Islam*. Opera lui Said al-Andalusi este un bun exemplu în acest sens. Al-Andalus[21] este prezentat ca un centru de desăvârșire a științei grecești; dacă științele sunt universale, autoritățile incontestabile în respectivele domenii sunt tot grecii (Aristotel, Galen, Ptolemeu). Al-Andalus

dezvoltă ideea că științele au fost transmise de la o civilizație la alta ca o moștenire culturală. El îi elogiază pe grecii care au dezvoltat toate științele și a căror cultură a fost utilă „tuturor oamenilor". Elogiul îl face să deplângă declinul științelor în Islam încă din secolul al IX-lea – „Științele erau subestimate fără încetare, iar tulburările erau continue" – apoi, să celebreze o reînnoire care s-a produs la sfârșitul secolului al X-lea și la începutul secolului al XI-lea, preluarea acestor științe în Orientul musulman fiind asigurată de Al-Andalus. În acest sens, Said citează șaizeci și nouă de nume de savanți din epoca regatelor din regiunea Al-Andalus.[22]

De altminteri, în Al-Andalus nu este adoptată clasificarea ce face diferența dintre științele tradiționale – sau religioase – și cele raționale – sau străine – ce există în Orient, la Al-Khwarizmi, de exemplu. Aceasta fără nicio îndoială, deoarece musulmanii nu aveau, comparativ, o solidă cultură științifică străină – în afara medicinei – și, ca atare, nu au simțit nevoia de a se proteja sau de a face alegeri. Sentimentul de superioritate este foarte important. Ibn Abi Usaybi'a îl subestimează pe Avicenna și arată că medicul Abu al-Ala Zuhr (d. 1130), căruia i-a fost adus un exemplar din *Qanun*, tratatul de medicină al lui Avicenna, îl excludea din biblioteca sa și îl folosea pentru ca pe marginile lui să-și scrie prescripțiile![23]

Spiritul Greciei în „Casa Înțelepciunii"?

După opinia mai multor autori, abbasizii au creat în secolul al IX-lea un *Bayt al-Hikma*, o „Casă a Înțelepciunii", din care se pare că făceau parte savanți din toate religiile și din toate disciplinele.[24] Această casă ar fi asigurat toate traducerile de texte grecești sub îndrumarea unui triumvirat: un persan musulman, un evreu și un creștin (Yuhanna ibn Masawayh). La originea acestei istorii se află o relatare inserată de Al-Nadim în lucrarea sa *Fihrist*, ce arată cum Al-Mamûn, visându-l pe Aristotel, ar fi decis să traducă știința greacă în limba arabă...[25] Câtă încredere să-i acordăm însă autorului,

librar de profesie şi îndrăgostit de cărţi, care scrie textul la mai mult de o sută cincizeci de ani după ce faptele s-au petrecut?

Sprijinindu-se pe relatarea lui Al-Nadim şi pe fragmentul în care Said al-Andalusi îl elogiază pe Al-Mamûn, M. Arkoun asociază venirea cărţilor greceşti cu formarea *Bayt al-Hikma*, descrisă în aceşti termeni:[26]

> „Astronomi, matematicieni, gânditori, învăţaţi, traducători îşi desfăşoară activitatea şi se reunesc în Casa Înţelepciunii [...]. Colecţiile din această bibliotecă princiară accesibilă unei elite luminate s-au îmbogăţit cu texte greceşti recent traduse. Loc de consultare, de copiere şi de întâlnire, *Bayt al-Hikma* a asigurat răspândirea culturii antice: Aristotel, Platon, Hipocrate, Galen, Ptolemeu, Dioscoride, Euclid, toate marile nume ale filosofiei şi ale ştiinţei greceşti au fost introduse în spaţiul Islamului. O intrare în masă ce a atras curiozitatea altora şi a dus la promovarea spectaculoasă a raţiunii ca mijloc şi garanţie a cunoaşterii."

Studii mai precise au corectat această viziune, al cărei entuziasm trebuie să fie temperat printr-o întoarcere la izvoarele contemporane faptelor. În această privinţă este important de studiat elogiul pe care Said al-Andalusi i-l face califului Al-Mamûn. El arată un suveran înconjurat de „savanţi", care îi „accepta în cercul său restrâns, îi primea în audienţă privată, căruia îi plăcea să-i consulte şi să discute cu ei". Said al-Andalusi precizează despre ce savanţi era vorba:

> „Acesta a fost, până la sfârşit, felul de a se purta al califului cu toţi cei învăţaţi, cu jurisconsulţii, cu tradiţionaliştii, cu teologii raţionalişti, cu lexicografii, cu istoricii, cu poeţii şi cu genealogiştii".[27]

Îi recunoaştem fără dificultate în această enumerare pe savanţii în sensul musulman al termenului, ulemalele, juriştii şi istoricii. Tradiţionaliştii sunt specialiştii în *hadith,* o istorisire ce prezintă cuvintele sau faptele lui Mahomed şi care este atestată de un lung şir de martori, de „garanţi"; teologii raţionalişti reprezintă curentul

mutazilit, deci ei sunt exegeții Coranului. Știința lexicografilor le permite să cunoască în profunzime interpretarea Coranului, în timp ce aceea a genealogiștilor le este folositoare în redactarea de *Tabaqat*, aceste biografii atât de răspândite în Islam. Al-Mamûn s-a înconjurat de această lume ce forma *ilm*, adică totalitatea științelor coranice, și pe care o respecta, și nu de cea a științei speculative grecești. Nici filosofii, nici matematicienii, nici fizicienii nu sunt evocați.

În consecință, reputația acestei *Bayt al-Hikma* este în mare parte o legendă, inventată de admiratorii abbasizilor, mai ales mutaziliții, o capcană în care istoricul trebuie să se străduiască să nu cadă. Este nevoie, după cuvintele lui R. Marchand, „să găsim realitatea dincolo de aparența istoriei recompuse".[28]

Cărei nevoi îi răspundea *Bayt al-Hikma* și care era natura sa? M.-G. Balty-Guesdon a avut răspunsuri precise și solid argumentate.[29] În timpul lui Harun al-Rashid, această Casă este o bibliotecă privată ai cărei utilizatori erau califul și apropiații lui. Savanții nu au acces aici decât din vremea lui Al-Mamûn, caz în care ea le este rezervată musulmanilor specialiști în Coran și în astronomie, precum Yahya ibn Abi Mansur, Al Khwarizmi și frații Banu Musa. Nu a fost niciodată accesibilă creștinilor și nici evreilor. Departe de a fi un loc de întâlnire între religii sau de elaborare a unei culturi filosofice, aici era studiată natura Coranului, la momentul afirmării curentului mutazilit. Se pare că în ea s-a desfășurat o reuniune între tradiționaliști, juriști, lexicografi și teologi mutaziliți, după cum atestă lucrarea lui Abd al-Aziz al-Kinani, *Kitab al-Hayda*.[30]

Au fost realizate aici și traduceri, fără îndoială încă din timpul lui Harun al-Rashid, în special sub îndrumarea persanului Salm, care a tradus lucrări persane în arabă și a fost primul care a condus *Bayt al-Hikma*. Dar Casa Înțelepciunii nu a centralizat totalitatea traducerilor realizate sub abbasizi. Ele, așa cum s-a întâmplat în cazul predării medicinei și a filosofiei, erau lucrate în privat, în casele celor învățați. Puterea califală a intervenit puțin în acest domeniu chiar dacă Al-Mamûn l-a însărcinat pe Hunayn ibn Ishaq să verifice corecturile celorlalți.[31] În orice caz, nu-i vedem niciodată asociați pe traducătorii creștini sau sabeeni acelei *Bayt al-Hikma*.

Hunayn ibn Ishaq nu vorbește deloc despre ea și nimic nu ne permite să susținem o afirmație, deseori reluată, conform căreia el ar fi condus acest centru.[32] Faptul confirmă că ea nu a avut niciun rol în activitatea de traducere a textelor științifice și filosofice grecești, și chiar mai puțin într-o oarecare și imaginară colaborare dintre savanții celor trei monoteisme.

De altfel, Casa Înțelepciunii nu a fost un centru de învățământ și nici vreo universitate; doar cei trei frați Banu Musa, încredințați califului după moartea tatălui lor, au locuit și și-au făcut aici educația științifică. După ce, în 847, Al-Mutawakkil a preluat puterea și după interdicția definitivă de a se discuta despre natura Coranului, Casa Înțelepciunii a redevenit o simplă bibliotecă, iar activitatea sa pare să fi încetat încă din secolul al X-lea.[33] *Bayt al-Hikma* stă la originea unei povești, foarte atrăgătoare, dar care rămâne o poveste.

Sisteme lingvistice și moduri de gândire: bariera limbii

Pentru o civilizație, a moșteni universul cultural și științific al unei alte civilizații presupune o cumuniune de limbă sau un imens efort de traducere. Or, traducerile nu sunt suficiente pentru aproprierea unei gândiri străine: mai este nevoie și ca traducerea să permită transpunerea nu numai a sensului cuvintelor, ci și a structurii gândirii pentru ca, mai apoi, ele să devină productive, chiar transpuse într-un alt univers lingvistic.

În cazul transferului din greacă în arabă, una dintre cele mai mari dificultăți pentru traducători consta în trecerea dintr-o limbă semitică într-o limbă indo-europeană și invers. Obstacolul era mai mare decât cel al absenței unui vocabular potrivit în una dintre limbi, căci este obligația de a se confrunta cu sintaxa și cu morfologia sistemelor lingvistice în cauză, ele însele elemente ale unor scheme mentale de exprimare și de reprezentare, așa cum a subliniat de curând D. Urvoy.[34] Într-o limbă semitică, mai ales, sensul izvorăște din interiorul cuvintelor, din asonanțele și rezonanțele lor, în timp ce într-o limbă indo-europeană el rezultă în primul

rând din construirea frazei, din structura sa gramaticală. Această distincție se va dovedi esențială în cazul filosofiei. Nu este o întâmplare faptul că, în epoca de dinainte de Islam, Peninsula Arabică a fost un ținut al poeților. Prin structura sa, limba arabă este într-adevăr foarte potrivită pentru poezie: fiecare cuvânt este compus de la o rădăcină din trei consoane, ce poate fi completată cu ajutorul unor consoane și a trei vocale. Sistemul facilitează repetițiile de sunete, realizează efecte de armonie, amplificate de ritmul pe care-l produce un sistem consonantic bine structurat. Limba arabă este o limbă a religiei, în sensul etimologic al termenului: ea face legătura, iar aceasta cu atât mai mult cu cât sistemului timpurilor indo-europene (trecut/prezent/viitor), ea îl opune pe cel al aspectelor (prezent/trecut), ce ușurează revenirea la origini. Ca atare, diferențele dintre cele două sisteme lingvistice fac foarte dificilă activitatea de traducere, deoarece semnificatul riscă să-și schimbe sensul în trecerea dintr-o limbă în alta.

Contemporanii erau conștienți de această dificultate, așa cum o arată anecdota celebrei controverse amicale ce i-a avut drept protagoniști, în 1206, pe episcopul Ilie din Nisibe și pe vizirul Abu l-Qâsim în privința statutului științelor, în islam și în creștinism. Prelatul argumenta folosindu-se de insuficiențele limbii arabe în exprimarea noțiunilor abstracte...[35] Sigur, intenția sa era apologetică, el își apăra cultura și dreptul la existență, dar argumentul nu fusese ales la întâmplare. Propunând dezbaterea prin centrarea pe limbă, deci pe structurile mentale pe care ea le dezvoltă, episcopul din Nisibe subliniase una dintre diferențele cele mai importante dintre cele două civilizații.

2. ISLAMUL ŞI CULTURA GREACĂ: FILTRUL MUSULMAN

„Musulmanii, dornici să învețe științele celorlalte națiuni, și le-au apropriat prin traducere, le-au adaptat în funcție de viziunile lor..."[36]

În această trecere, Islamul a supus cultura greacă unui serios examen unde era filtrat doar ceea ce nu reprezenta niciun pericol pentru religie. D. Jacquart o subliniază:

> „În principal, era căutat ceea ce putea să ajute la înțelegerea lumii și la făurirea unei gândiri filosofice în acord cu opțiunile musulmane".[37]

Se punea aceeași problemă și în privința științelor? Mai întâi, totul era o chestiune de cuvinte și de sensul cărora le este atribuit. Termenii „știință", „filosofie", „savant", care par că nu trebuie explicați, capătă, în fiecare civilizație, conținuturi și semnificații uneori radical diferite. Din nou, trebuie evitată orice abordare etnocentrică ce ar reduce în mod nepotrivit divergențele esențiale. Sensul cuvintelor trebuie să fie precizat cu grijă. Ceea ce noi numim „știință" și „filosofie" are un echivalent în vocabularul arab medieval?

Filtrarea cuvintelor: noțiunea de știință în islam

„Cerneala savanților este de preferat sângelui martirilor", zice un hadith. Profetul Mahomed chiar ar fi recomandat „să se caute știința până în China". O rapidă interpretare a acestor cuvinte celebre ne-ar face să observăm aici elogiul cercetării științifice în sensul în care Occidentul o înțelege: știința separată de religie, știința de dragul științei, expresia unei civilizații fondate pe valori umaniste. În realitate, o asemenea lectură este europocentrică. Ea presupune că termenul arab prezent în aceste extrase din hadithuri îi corespunde cuvântului nostru „știință" și conceptului pe care i-l asociem. Or, acest termen este *ilm* care are un sens precis.[38]

Ilm desemnează „științele coranice": psalmodierea Coranului, gramatica limbii coranice, circumstanțele revelațiilor versetelor, viața lui Mahomed etc. Aceste discipline constituie domeniul savantului prin excelență, *ulamâ/ulema*. Lor li se adaugă studierea *fiqh*-ului, dreptul musulman. Este semnificativ faptul că, atunci

când se vorbește de știință – *al-'ilm* –, este vorba de cea a hadithului, din care lipsesc medicina, filosofia, matematica.[39] Așadar, nu acestea sunt disciplinele, explicit considerate de musulmani „străine" islamului, adică exterioare revelației coranice[40] – ceea ce este exact. Nu la ele se referă Mahomed atunci când recomandă să fie studiate și când vorbește despre căutarea lor până în China, ci la tot ceea ce poate să lumineze revelația.[41] Textele vorbesc de „peregrinarea în căutarea științei", expresie ce desemnează în principal studierea hadithurilor. În această privință, gramatica este o disciplină aproape religioasă, deoarece ea fixează limba exactă a textului sacru al Coranului. La fel, astronomia se dovedește a fi indispensabilă pentru a determina data începutului Ramadanului. Un savant este, înainte de toate, un om care studiază Coranul.[42] Cum putea fi altfel de vreme ce cartea sfântă a musulmanilor este autentica întrupare a Cuvântului însuși al lui Dumnezeu și, ca atare, tezaurul adevărului?

Deci, universul cuceritorilor arabi era foarte îndepărtat de cel al populațiilor pe care le supuneau.

Filtrul cuvintelor: rațiune și raționalism în Grecia și în lumea musulmană

Îi lăudăm pe grecii din secolul al V-lea î.Hr. pentru că foloseau rațiunea, prin intermediul demonstrațiilor matematice și al cugetării filosofice. Această practică pe care o ilustrează dialogurile socratice, operele lui Euclid sau lucrările lui Arhimede, se desfășura în exteriorul universului religios. Inventarea demonstrației riguroase ce rezultă din înlănțuiri necesare permite – ceea ce este un avantaj considerabil – renunțarea la memoria scrisă sau orală. Astfel, nu mai este nevoie să ne amintim, ci trebuie să obținem tehnica pentru a fi capabili să regăsim rezultatul. După cum subliniază J. Brunschwig și G.E.R. Lloyd: „Când face o demonstrație, neștiutorul se înșală pe sine, dacă se străduiește să-și aducă

aminte", sau „geometria rezistă chiar când librăriile ard."[43] Grecia a creat spiritul ştiinţific.

Cu toate acestea, exista şi o Grecie a spiritului „dionisiac", în care noţiunea de *metis* continua să-şi exercite tertipurile.[44] În schimb, revelaţia coranică se află într-un alt univers, indiferentă la origine faţă de orice perspectivă ştiinţifică. Exterioritatea faţă de raţiune este cu atât mai uimitoare, cu cât islamul se fundamentează pe o revelaţie, care presupune şi care se mulţumeşte cu acceptarea credinţei. Adevărul religios se dovedeşte prin sine însuşi, prin manifestarea sa – în fapt, prin versetele coranice revelate Profetului prin pogorâre *(tanzil).* Să mai adăugăm un element important pe care îl subliniază D. Urvoy: vocabula arabă *'aql*, ce desemnează cuvântul „raţiune", nu figurează ca substantiv în Coran unde nu aflăm decât derivaţii de la rădăcina *'-q-l* ce conotează faptul de a înţelege.[45]

Spre deosebire de creştinism, în care partea minunilor lui Hristos nu este neglijabilă – în primul rând, cea a Învierii –, islamul afirmă raţionalitatea credinţei sale, susţinând că nu a fost nimic supranatural şi nici miraculos în lucrarea lui Mahomed. Deci, religie revelată, dar şi naturală,[46] „evidentă", iar prin aceasta, în viziunea musulmanilor, perfect logică. De aici rezultă că islamul, pentru cei care aderă la el, oferă o concepţie raţională a lumii. Dar raţionalismul lor nu este cel al grecilor; acelaşi cuvânt desemnează aici două lucruri diferite. Nu pot să fiu de aceeaşi părere cu Alain de Libera, care susţine că islamul a realizat „prima confruntare a elenismului şi a monoteismului" – uitându-i pe Părinţii greci! – şi consideră că Occidentul îi datorează Islamului raţiunea şi raţionalitatea: „Raţiunea, impropriu numită «occidentală», asemenea luminii, vine tot din Orient."[47] Dacă practicarea raţiunii este universală, practicarea raţionamentului demonstrativ s-a născut în Grecia.

Islamul a dezvoltat noţiunea de *kalam* încă din secolul al VIII-lea, tradusă uneori prin „filosofia islamică". După cum aminteşte M. Arkoun, termenul desemnează Cuvântul,[48] Cuvântul întrupat, şi ca atare, prin extensie, interogaţia despre Cuvântul lui Dumnezeu: expresia *Kalâm Allah* poate desemna fie Cuvântul lui Dumnezeu, fie Coranul însuşi.[49] De la conceptul „cuvânt" rezultă apoi

cele de idee și de argument, ceea ce explică faptul că termenul *kalâm* a fost folosit ca să fie tradus cel de *logos*, deși nu există echivalență între ele. În practică, textele ce constituie *kalâm* țin de predică sau de genul disputei religioase, foarte legată de procedeele din *fiqh*.[50] Dominantă aici este ideea că rațiunea este în slujba credinței și nu un instrument de cercetare a acesteia. Controversele au loc în privința aspectelor esențiale ale doctrinei islamice și, mai ales, în ceea ce privește concepția sa despre un Dumnezeu unic, necreat și creator: existența și natura atributelor divine – cum ar fi cele nouăzeci și nouă de nume ale lui Dumnezeu –, distincția dintre ceea ce spune Dumnezeu și Dumnezeu însuși, posibilitatea sau imposibilitatea de a împăca determinismul și libertatea acțiunii umane, stabilirea unei ierarhii între logică și gramatică, a cărei importanță deosebită se justifică prin caracterul sacru al limbii arabe, instrument al cărții necreate.

Teologia avea o legătură strânsă cu dreptul: școala sunnită fondată de Ash'ari (d. 935), un jurist shafiit, a combătut mutazilismul și s-a opus curenului juridic hanbalit. Aspectele sale raționaliste se limitau la folosirea silogismului, împrumutat din logica lui Aristotel. Celelalte tendințe teologice erau mai conservatoare, rezultând din cercurile tradiționaliste legate de hadith, și nu voiau să se sprijine decât pe Coran și pe hadith. Printre acestea, școala hanbalită s-a impus prin Ibn Taymiyya (1263-1328), ce respingea orice posibilitate de a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu pe căile rațiunii.

În rest, după cum a teoretizat Al-Ghazali (1058-1111), nu este permisă interpretarea Coranului: se poate doar explica *(tafsîr)* și comenta conținutul, așa cum excelent a făcut-o Tabari în secolul al X-lea, care poate că nici până acum nu a fost depășit.[51] Mult mai târziu, Ibn Khaldun va exprima aceeași idee cu talentul care-i este propriu: „Teologia dialectică (*'ilm al-kalâm*) este știința argumentelor raționale pentru apărarea dogmelor și pentru respingerea inovațiilor".[52] El avea în vedere unul dintre păcatele mari din islam, *bid'a* – sau „inovație" – al cărui echivalent ar fi „erezia" („Oricine aduce în religia noastră o noutate care nu provine din ea, aceasta trebuie respinsă", spune un hadith).[53] Înțelegem foarte bine că orice

inovaţie este suspectă de vreme ce cartea lui Dumnezeu, Coranul, este necreată. Deoarece el este etern, conţine tot adevărul şi pretinde că a inova înseamnă a comite un sacrilegiu. Ibn Khaldun respingea orice pretenţie a raţiunii, nu numai că aceasta ar putea fi deasupra, ci şi că ar putea fi capabilă să lumineze tainele. Ele nu pot fi explicate decât de cel pe care el îl numeşte Legislatorul, specialistul în drept.[54] Înainte de toate, aşa cum este evident, islamul este o Lege.

Înfocatul apărător al ortodoxiei islamice Al-Ghazali împărtăşea aceeaşi opinie, scriind: „Scopul *kalamului* este acela de a păstra credinţa dreaptă şi de a o feri de tulburările inovatorilor".[55] Raţiunea, ca paznic al dogmei. I-a fost atribuită lui Al-Ghazali responsabilitatea a ceea ce numim „închiderea porţilor *idjtihadului*", iar aceasta a fost considerată sfârşitul folosirii raţiunii în domeniul religios sau metafizic. În realitate, este vorba de un contrasens, deoarece *idjtihad*, tradus prin „raţionament independent", se înscrie doar în sfera dreptului şi nu desemnează decât posibilitatea de a emite opinii juridice inedite.[56] O eventuală „redeschidere a porţilor *idjtihadului*" nu s-ar referi decât la domeniul juridic şi nu la cel al liberei speculaţii intelectuale.

Adaptare şi reorientare în funcţie de nevoile credinţei: cazul medicinei şi al ştiinţei astronomice greceşti

O adaptare a ştiinţei şi a filosofiei greceşti era necesară – unii istorici au vorbit de „naturalizarea ştiinţei greceşti".[57] Dacă matematica şi logica aristotelică puteau fi adoptate fără prea multe schimbări – deşi mai mulţi învăţaţi musulmani au încercat să se delimiteze de logica greacă[58] –, în schimb, nu acelaşi putea fi cazul *Fizicii* sau al *Metafizicii*, ale căror orientări nu se potriveau cu litera Coranului. Aristotel propune, aşa cum aminteşte R. Lemay, fundamentele unei „teodicei naturale" care nu le putea inspira musulmanilor decât „oroarea" provocată de orice formă de idolatrie.[59] De aceea învăţaţii se îndepărtează deseori de teoriile lui Aristotel şi chiar le resping, după exemplul alchimistului Geber.[60]

Cazul medicinei a fost un subiect de dezbateri între specialiști. Pentru R. Le Coz, este dificil de admis existența unei „medicine coranice", iar în Coran nu sunt date „sfaturi de sănătate" sub pretextul că aici sunt făcute recomandările privind abluțiunile de dinainte de rugăciuni (cu atât mai mult cu cât apa poate fi înlocuită cu nisipul). „În realitate", mai adaugă acest autor, „nu găsim mare lucru în Coran care să aibă vreo oarecare legătură cu medicina."[61] Din contră, D. Jacquart și F. Micheau susțin ideea unei medicine musulmane, căreia Coranul și hadithurile i-ar face un rezumat; această „medicină a Profetului" *(Al-tibb al-nabâwî)* care-i făcea concurență medicinei grecești mai este practicată și în zilele noastre în câteva țări islamice:

> „Arabii aveau o tradiție medicală. Întâmplarea și observația, instinctul și raționamentul îi ajutaseră să descopere câteva remedii. Coranul și tradiția islamică impun reguli de igienă. Interzicerea băuturilor alcoolice și a cărnii de porc, postul prelungit în luna de Ramadan, sfaturile despre cumpătarea la mâncare au o valoare dietetică recunoscută".[62]

Totuși, nu este demonstrat, dintr-un punct de vedere medical, că interzicerea cărnii de porc – consumată fără probleme de creștinii de pe țărmurile Mediteranei – și postul de Ramadan au un efect benefic asupra organismului. S. Amar notează că în culegerea de hadithuri a lui Al-Bukhâri (mijlocul secolului al IX-lea) găsim „puține noțiuni de medicină, de chirurgie, de terapeutică în sensul pe care îl dăm în zilele noastre acestor cuvinte". Cea mai mare parte dintre acestea se referă la mângâierea spirituală, talismanele, deochiul și regulile de igienă și de dietetică".[63] Începând cu secolul al X-lea, poate ca reacție la influența medicilor creștini din cercul califului, „medicina Profetului" revine la modă, în timp ce juriștii sau teologii așază cunoștințele de medicină greacă „sub egida revelației".[64]

În general, medicina greacă, practicată de creștini, a fost reluată de musulmani (Al-Razi, Avicenna), fără să se renunțe totuși la practicile tradiționale, considerate mai potrivite cu învățătura Profetului.

Cazul astronomiei oferă un al doilea exemplu de filtru prin care a fost trecută cunoaşterea grecească. Această ştiinţă fusese dezvoltată de greci într-un spirit raţionalist şi îi interesa în primul rând pe musulmanii care aveau nevoie de ea pentru a determina data începutului lunii de Ramadan, supusă, din cauza calendarului lunar, unor schimbări anuale.[65] Dar, dincolo de elementele tehnice, era imposibil să se concilieze textul coranic şi teoriile astronomice sau cosmologice greceşti, cum ar fi cea a „primului motor" a lui Aristotel. Ca atare, astronomia, deşi se inspira mult din *Marea Sintaxă* a lui Ptolemeu, tradusă în arabă la începutul secolului al IX-lea, a alunecat spre astrologie, sub presiunea influenţelor persane prezente la Bagdad încă de la sfârşitul secolului al VIII-lea şi până în secolul al XI-lea. În 775, vizita savanţilor indieni la curtea lui Al-Mansur (754-775) arăta deja atracţia pe care Orientul o exercita asupra lumii abbaside. Influenţa astronomiei persane este, astfel, vizibilă la Al-Khwarizmi a cărui lucrare *Tabla de la Sindbind*, redactată prin 830, reia modelul indian al calculării poziţiei planetelor.

În vremea lui Al-Mansur, un astrolog evreu, Masha'allah (cca. 740-815) – de altminteri, autor al mai multor tratate de astronomie şi de astrologie –, a fost chemat pentru a determina cel mai favorabil moment pentru construirea Bagdadului (30 iulie 762).[66] La el regăsim influenţele astrologice şi astronomice ale grecilor, fără îndoială, prin intermediul tradiţiei sasanide. Dar împrumutul din ştiinţa greacă se opreşte la acest nivel, iar demersul său nu are nicio preocupare filosofică sau epistemologică.

În epoca lui Al-Mamûn, astrologia a născut controverse între partizanii, precum mutazilitul An-Nazzam (mort în jurul anului 845), şi detractorii săi, ca Abu l-Hudayl (d. 840/841) sau Al-Jâhiz, dar de la jumătatea secolului al IX-lea, credinţa în influenţa astrelor asupra destinului omului s-a generalizat. Această orientare este foarte prezentă în opera lui Al-Kindi (796/801-866) care s-a delimitat de *Metafizica* sau de *Fizica* lui Aristotel, mai ales de teoria primului motor. Abu Ma'shar – Albumasar pentru latini – mort în 886, rival al lui Al-Kindi, a deviat şi el teoriile aristotelice sub impactul credinţei astrologice. El exprimă un fatalism şi un

determinism absolute, foarte îndepărtate de înţelegerea conceptelor de necesitate şi de contingenţă la Aristotel. Abu Ma'shar, convins că acţiunea astrelor era irezistibilă, voia să o deducă din filosofia naturală a lui Aristotel, al cărui fundament raţional nu-l urma.

Chiar şi marele matematician sabean Teodor Abu Qurra respecta amuletele astrologice a căror legitimare o punea pe seama lui Aristotel. El a scris un tratat cu acest subiect, *Maqala di altilasmat*, şi susţinea eficacitatea amuletelor fabricate sub anumite semne astrale. Deci matematicienii puteau fi şi superstiţioşi... Amuletele erau foarte la modă la curtea lui Al-Mamûn şi chiar şi mai mult printre oamenii simpli din Bagdad. Aceeaşi credinţă este împărtăşită, ceva mai târziu, şi de evreul Maimonide (1135-1204), în *Ghidul rătăciţilor*, apoi de Averroes în *De substantia orbis*, unde se exprimă, în opinia lui R. Lemay, o „apologie abia voalată a rolului astrelor în operaţia de înţelegere a umanităţii."[67] Evreii şi musulmanii credeau astfel într-un determinism astral pe care grecii îl respinseseră şi pe care Biserica creştină îl denunţa fără încetare: un asemenea determinism anihila liberul arbitru, care era indispensabil pentru mântuire.[68]

Această orientare spre astrologia divinatorie se explică, în parte, prin agravarea tulburărilor politice care stimulau căutarea cunoaşterii viitorului prin toate mijloacele: uciderea lui Al-Mutawakkil în 861 de către propriul fiu; războiul civil de sub domnia lui Al-Muntasir (861-862) şi a lui Al-Musta'în (862-866); crimele şi succesiunea rapidă a califilor între 866 şi 870; revolta sclavilor negri Wandj între 869 şi 883; invaziile devastatoare ale qarmiţilor ismaeliţi care au distrus o parte din Ka'ba etc.

La fel au procedat musulmanii şi în privinţa cosmologiei greceşti, cum ar fi egipteanul Abu Gafar ibn Yusuf (matematician şi astrolog mort în 942), una dintre personalităţile cele mai importante ale societăţii intelectuale din secolul al X-lea. El a redactat, atribuindu-i-o lui Ptolemeu, o lucrare tradusă mai târziu în latină sub titlul *Centiloquium* („o sută de propoziţii astrologice"), ce a cunoscut un mare succes în lumea arabă, apoi în cea latină. El propune o viziune deformată a moştenirii antice atât în epistemologie,

cât şi în medicină sau în astronomie (natura astrelor, interpretarea cometelor). Dacă în *Centiloquium* se reia definiţia naturii cometelor dată de Aristotel în *Meteorologice*, autorul extinde semnificaţia acestora în raport cu evenimentele umane, subiect asupra căruia filosoful grec nu se pronunţase niciodată. El îi conferă şi sufletului un tip original de cunoaştere care i-ar fi atribuită de influenţele celeste. Doctrina nu se regăseşte nici la Ptolemeu şi nici la Aristotel. Facultatea ce-i fusese aici atribuită sufletului merge dincolo de intuiţie, deoarece aceasta i-ar permite să cunoască faptele particulare. *Centiloquium* se îndepărtează şi de Hipocrate şi de Galen, punând pe seama acestora credinţe astrologice însemnate.[69]

Ca atare, în domeniile astronomiei şi al cosmologiei, Islamul a filtrat moştenirea greacă în favoarea orientărilor religioase. În ciuda invocării numelor lui Ptolemeu şi al lui Aristotel, ne aflăm în prezenţa unor concepţii îndepărtate de cele ale gânditorilor antici.[70] Această orientare mai mult spiritualistă decât ştiinţifică s-a răspândit în Europa unde, mult timp, astronomia şi astrologia vor depinde una de cealaltă. Deci filtrul islamic a acţionat cu eficienţă, frânând şi limitând ceea ce ar fi putut fi o elenizare profundă şi durabilă.

Filosofia (falsafa) *suspectată*

Kalamul este exegeza discursurilor coranice sau ale hadithurilor. De la jumătatea secolului al VIII-lea, teologia islamică a kalamului a recurs la logica greacă pentru a-şi construi argumentările, dar, de-a lungul istoriei sale, acest curent nu a încetat să folosească moştenirea greacă asemenea unui simplu instrument. Rigoarea discursului grec permitea într-un fel să se susţină adevărul universal proclamat în Coran.

Din contră, începând cu prima jumătate a secolului al IX-lea, mişcarea ce a luat numele de *falsafa* – termenul este direct translitterat din greacă – s-a revendicat în mod clar de la gânditorii greci, la care căuta un adevăr autonom, de tip filosofic. În interiorul acesteia vor apărea gânditorii musulmani cei mai apropiaţi de spiritul

grecesc. Filosofia lor s-a înscris în prelungirea celei a grecilor. Totuși, o mare parte dintre acești *falâsifa* au păstrat o anumită distanță față de gândirea greacă, situație aflată în relație cu gândirea lor.

Teologii *kalamului* și juriștii dintre secolele al VIII-lea și al XII-lea au dat dovadă de o reală reticență față de filosofia din Antichitate, pentru că era impregnată de păgânism sau pentru că avea prelungiri creștine. Ei o considerau periculoasă pentru integritatea credinței, *imân*. Ortodoxia sunnită a ulemalelor i-a oferit în acest fel *falsafei* o orientare destul de îndepărtată de știința naturală a grecilor. În schimb, matematica, neprezentând deloc un risc în plan religios, a beneficiat de o libertate mult mai mare.

Abia în timpul califatului lui Al-Mamûn filosofia greacă a pătruns mult mai mult în lumea islamică. Atunci influența sa a fost reală, dar efemeră.[71] În realitate, încă din timpul domniei lui Al-Mutawakkil (848-861) asistăm la o resituare a tradiției, iar această reacție a împiedicat orice schimbare a gândirii musulmane în sensul *logosului* grec. Ca atare, *falsafa* este tratată cu multă neîncredere: i se prefera, printre elitele abbaside, *hikma*, „înțelepciunea", care se baza pe cunoașterea aprofundată a științelor coranice.[72] Creștinilor chiar le era reproșat faptul că difuzau traducerile operelor lui Platon și ale lui Aristotel cu scopul de a-i aduce prejudiciu Coranului.[73] Marii gânditori, încântați de filosofii greci și dornici să-i comenteze, nu au fost decât o minoritate – Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna, Averroes sau Ibn Bagga în Spania. De altminteri, respectivii învățați nu considerau nici filosofia și nici pe filosofi mai presus de revelație sau de profeți.[74] Cel care îndrăznește cel mai mult este, poate, Al-Farabi: el refuză să admită că religia transcende rațiunea, iar efortul său de sinteză este marcat de excepționale exigențe raționale.[75] Se pare că, în viziunea sa, revelația și formarea rațiunii sunt, la bază, identice și nu diferă decât prin modalitățile lor. La fel, el consideră că filosoful și profetul primesc amândoi inspirația de la Dumnezeu prin intermediul „intelectului agent": filosoful beneficiază de acesta în puterea de a înțelege, iar profetul în „puterea sa imaginativă". În ciuda lor, Al-Farabi crede că profetul reprezintă „stadiul cel mai împlinit" al umanității

şi deţine „prima condiţie indispensabilă unui conducător“: cunoaşte orice acţiune prin care poate fi obţinută fericirea. Regăsim aici imaginea frumoasei pilde reprezentate de Mahomed.[76]

De altminteri, acesta este fără îndoială elementul care explică cel mai bine înţelegerea situaţiei marginale a *falsafei*, ea nu dispunea de reprezentări instituţionale, cum ar fi susţinerea de către putere, pe termen lung, sau existenţa de şcoli, necesare pentru transmiterea ideilor sale în cercul elitelor politice sau administrative ale Imperiului abbasid.

Învăţământul elementar consta în memorarea Coranului şi a unor hadithuri; se trecea apoi la *Fiqh* şi la *Sira*. Apoi, se puteau continua cursurile la *madrasa* – şcoli superioare consacrate studierii ştiinţelor zise musulmane, cu excepţia disciplinelor „străine“. Cadrul era foarte informal, iar aspectele instituţionale restrânse.

În rest, filosofia nu era o meserie pentru reprezentanţii ei – aceştia erau jurişti sau medici – ci un fel de pasiune, ceea ce face încă şi mai admirabilă importanţa lucrărilor lor.

Musulmanii şi arabii care au fost interesaţi de filosofia greacă *(falâsifa)* au preferat deseori platonismul, mai încărcat de misticism, ale cărui referinţe la unitatea creatoare puteau fi conciliate cu credinţa lor. Acesta a fost mai ales cazul lui Avicenna. Opera sa filosofică, păstrată în principal în *Kitab al-Insaf* – „Cartea arbitrajului echitabil“ –, fiind în acelaşi timp legată de logică, este de inspiraţie neoplatoniciană, deşi savantul persan a cunoscut traducerile *Metafizicii* lui Aristotel.[77] Deşi preia din gândirea lui Aristotel şi conferă o prodigioasă rigoare logică raţionamentelor sale, el încearcă mai puţin să introducă raţiunea în sfera religioasă şi mai mult să pună în acord credinţa proprie şi concepţiile mistice unitare ale neoplatonicilor. Trebuie în plus să fim prudenţi când vorbim de neoplatonism, căci această doctrină este într-un fel „islamizată“: accentul nu este pus pe unitatea principiului suprem, ci pe unicitatea lui Allah.[78] În sfârşit, unul dintre obiectivele filosofului persan era să se opună interpretărilor contemporane ale operei lui Aristotel pe care le realizau creştinii nestorieni la Bagdad.

Activitatea cea mai importantă în dezvoltarea filosofiei a fost cea a lui Al-Ghazali.[79] Acest jurist, supranumit „argumentul islamului", autor a 300-400 de lucrări, a legitimat folosirea filosofiei prin restrângere: *falsafa* nu putea fi practicată decât de un gânditor cu credința fermă în Cuvântul lui Allah.[80] Al-Ghazali, în *Respingerea filosofilor*, făcea distincția dintre științele folositoare și cele de condamnat – toate cele ce sunt inutile pentru viața de pe pământ și pentru lumea de dincolo. El le reproșa filosofilor că neagă cunoașterea divină a lucrurilor individuale și învierea trupurilor și că afirmă veșnicia timpului și a lumii.[81] Această orientare religioasă impusă moștenirii grecești a devenit normă.[82]

În secolul al XVI-lea, Ibn Khaldun, care utilizează totuși unele dintre categoriile filosofiei lui Aristotel pentru a analiza istoria societăților, consideră contrare legii religioase științele pe care le numește „rționale" sau „filosofice"; el crede chiar că influența lor asupra islamului a fost nefastă și își intitulează unul dintre capitole: „Respingerea filosofiei și falsitatea perspectivelor sale".[83] Ajunge chiar să condamne studierea fizicii care nu are, așa cum scrie el însuși, nicio importanță din punctul de vedere al religiei.[84] În definitiv, științele „raționale" pot avea scopuri utile, precum matematica și medicina. Dacă nu, ele sunt inutile, chiar periculoase.

Istoria dialogului dintre Frederic al II-lea și juristul sufist de la Ceuta, Ibn Sab'în (1217-1269/1272), este revelatoare pentru distanțarea lumii islamice față de tezele metafizice ale lui Aristotel. Frederic al II-lea, în primul sfert al secolului al XIII-lea, îl întreabă pe califul Al-Kamil despre nemurirea sufletului, veșnicia lumii, atributele divine și, cum el nu îi răspunde, aceleași întrebări îi sunt adresate lui Ibn Sab'în. Nu împăratul a redactat întrebările în arabă, ci un secretar din cancelaria sa. Ca atare, sufitul de la Ceuta a criticat cu un oarece orgoliu lipsa de precizie și de corectitudine a termenilor folosiți: secretarii din cancelaria imperială nu erau buni arabizanți, spre deosebire de ceea ce se scrie uneori despre priceperea lor. În răspunsurile sale, juristul musulman respinge tezele lui Aristotel despre veșnicia lumii și deci, despre absența creației divine, și susține nemurirea sufletului. Dacă Frederic al II-lea

nu avea în mod cert o poziţie clară în privinţa întrebărilor pe care le punea, reacţia înflăcărată a sufitului la orientările lor raţionaliste dovedeşte neliniştea pe care i-o provocau.[85]

3. O ELENIZARE LIMITATĂ

În Islamul din timpul abbasizilor au existat mari gânditori, medici sau jurişti de profesie, ce se străduiau să îi comenteze pe neoplatonicieni sau pe Aristotel. Aceştia au dezvoltat o formă de filosofie, pe care o putem numi „islamică", pentru că a luat naştere în lumea musulmană, dar şi pentru că aceşti autori nu şi-au negat niciodată credinţa. Dacă gândirea lui Al-Farabi, a lui Avicenna şi a lui Averroes este admirabilă, trebuie oare să-i considerăm nişte raţionalişti în sensul pe care-l dăm noi acestui cuvânt? Poate este mai potrivit să comparăm demersul lor cu cel al Sfântului Anselm.

Falsafa se afla în faţa unei mari dificultăţi: ideea de cauzalitate dezvoltată de greci nu permitea înţelegerea ideii de creaţie, cea de la fundamentul Coranului.[86] Concilierea dintre folosirea raţiunii, aşa cum o practicaseră filosofii antici, şi profeţie era aproape imposibilă, în ciuda eforturilor şi a abilităţii unor autori ca Al-Kindi sau Al-Farabi. Dacă ideile neoplatonicienilor puteau fi folosite, concepţiile metafizice ale lui Aristotel nu se acordau cu conţinutul revelaţiei coranice, iar cum islamul era mai mult decât o simplă religie, raţionalismul grecesc nu a putut să pătrundă în lumea politică şi socială din *Dar al-Islam.*

Mutazilismul, o mişcare raţionalistă inspirată din Grecia?

Comentatorii şi istoricii contemporani se bazează deseori pe fenomenul mutazilit pentru a arăta că Islamul a fost impregnat de cultura greacă.[87] Acest curent intelectual foarte special merită ceva mai multă atenţie, căci o confuzie îi deformează sensul autentic în zilele

noastre: este transformat în curent raţionalist ceea ce era o mişcare profund religioasă care se pretindea mai ortodoxă decât islamul...

Mişcarea mutaziliţilor a apărut la începutul secolului al VIII-lea, sub omeyyazi[88] şi s-a dezvoltat sub califatul lui Al-Mamûn, devenind chiar religie oficială în 827. A ocupat această poziţie şi sub cei doi succesori ai săi, Al-Mutasim (833-842) şi Al-Whatiq (842-847). Totuşi, episodul mutazilit a fost de scurtă durată. Triumfători sub Al-Mamûn, creatori în jurul anului 833 ai unei inchiziţii *(mihna)* însărcinate cu îndepărtarea adversarilor, mutaziliţii au fost eliminaţi de adepţii unei ortodoxii sunnite încă din timpul lui Al-Mutawakkil.

Mihna impunea obligaţia de a se abandona făţiş doctrina eternităţii Coranului, iar mutaziliţii refuzau chiar intermedierea eliberării musulmanilor căzuţi prizonieri la bizantini, dacă nu renunţau la această credinţă! Rigorismul de care vorbim explică, fără îndoială, rezistenţa de care s-a lovit mişcarea lor şi care a dus la dispariţia acesteia, până acolo încât a fost imediat utilizată *Mihna* contra reprezentanţilor ei. În secolele al X-lea şi al XI-lea, mutazilismul şi-a revenit sub protecţia emirilor şiiţi Buizi. În acea vreme a trăit şi a predat marele lor teolog Abd al-Jabbar (935-1025).

Termenul *mu'tazila* derivă din verbul *i'tazala* ce semnifică „a pune deoparte, a îndepărta". Poate ar trebui să vedem aici o origine politică, pentru că mutaziliţii refuzau să ia parte la conflictele din vremea lor. Totuşi, o etimologie filosofică este mai probabilă: mutaziliţii credeau că trebuie să se separe de ceea ce este fals, conform recomandărilor Coranului. Abd al-Jabbar reia astfel un hadith ce susţine că *Umma* (Comunitatea credincioşilor) se împarte în şaptezeci şi trei de secte, dintre care cea mai fidelă în sensul credinţei este cea numită *mu'tazila*, care vrea să se îndepărteze de tot ceea ce este fals. Ca atare, la baza mişcării mutazilite se află o revendicare a strictei ortodoxii islamice. Adversarii lor sunniţi au deformat sensul termenului susţinând că *mu'tazila* nu semnifica separarea de fals, ci de ortodoxie: mutaziliţii erau astfel consideraţi eretici. Shahrastani (1086-1153), în lucrarea sa *Milalwa Nihal* („Cartea religiilor şi a sectelor"), îi defineşte cu mai multă claritate pe mutaziliţi ca fiind „partizanii dreptăţii şi ai garantării

unității", bazându-se în realitate pe cele două principale calități ale mișcării.[89] Li s-a mai dat și porecla de *qadariyya.* Acest ultim curent, apărut la începutul epocii omeyyade, în a doua jumătate a secolului al VII-lea, consta în negarea ideii că binele și răul și-ar avea originea în divin *(al-qadar);* ca atare, acesta susținea liberul arbitru al omului.[90] Înrudirea dintre cele două mișcări, fără a fi imposibilă, nu pare a fi dovedită, chiar dacă Shahrastani le asocia.

Mutaziliții l-au numit pe Abd al-Jabbar, ultimul lor gânditor de marcă, „Qadi al-Qudah", adică „judecătorul judecătorilor".[91] Vom nota, fără să ne mirăm, caracterul juridic al elogiului. Originar din Basra, avea reputația de a fi cel mai mare teolog mutazilit, „gânditor de neîntrecut în tălmăcirea profunzimilor uriașe ale *kalamului*".[92] Ale *kalamului*, nu ale *falsafei*...

Printre numeroasele lui opere figurează imensa enciclopedie *Mughnî*, redactată între 970 și 990, care prezintă, fără îndoială, cea mai completă descriere a concepției mutazilite.[93] Cele douăzeci de cărți ale acesteia se dezvoltă în jurul a două mari părți, una consacrată unicității lui Dumnezeu, iar a doua, dreptății sale. Termenul *Mughnî* nu este decât primul cuvânt din titlul complet al lucrării: *Al-Mughnî fi abwâb altawhîd wa al-'adl* („Ceea ce este indispensabil să fie cunoscut în privința unicității lui Dumnezeu și a dreptății"). Este posibil ca această construcție a lucrării în jurul temelor unicității și dreptății divine să fi fost concepută pentru a se opune creștinilor, suspectați de politeism din cauza credinței lor în Treime, și evreilor, din cauza concepției lor antropomorfice a unui Dumnezeu răzbunător. Tonalitatea polemică a lucrării *Mughnî*, în care se regăsește același spirit al disputei *kalamului*, ar fi în favoarea acestei teze.

Mutaziliții se considerau monoteiști perfecți: credința în unicitatea lui Dumnezeu este în centrul demersului lor, ceea ce îi face să refuze orice asemănare dintre divin și om, și, în consecință, să le distingă total. Așadar, ei acceptă ideea liberului-arbitru. Omul este creator și, astfel, responsabil pentru propriile sale fapte *(Mukallaf):* așa a vrut Dumnezeu. Din ideea despre liberul-arbitru reiese importanța extremă pe care mutazilismul o acordă noțiunii de justiție, care face posibilă libertatea omului.

Poziția radicală în favoarea divinului, cea a mutaziliților, consta în respingerea ideii unui Coran necreat. Credința era fundamentată totuși pe versetele Coranului în care se susține că lângă Allah tronează „Maica Scripturii", al cărei conținut, revelat de arhanghelul Gabriel lui Mahomed, a fost așternut în scris în Coran.[94] Mutaziliții vedeau aici un risc al păcatului grav de asociaționism *(shirk):* admiterea existenței din eternitate a Maicii Scripturii nu echivala oare cu propunerea existenței unui al doilea Dumnezeu? Cum scrie Abd al-Jabbar, „Cel Etern este Unicul în eternitate și nu are un al doilea".[95] Unicitatea absolută a unui Dumnezeu fără nicio asociere exterioară înseamnă refuzarea eternității Coranului din teama de a i se da Cuvântului lui Dumnezeu o eternitate ce nu aparține decât acestuia din urmă – regăsim aici o dezbatere clasică din *kalam*. Coranul este „Cuvântul lui Dumnezeu și revelația sa; el este născut și creat".[96] Această concepție îi face și pe mutaziliți să îi nege lui Allah orice atribut, inclusiv celebrele „nouăzeci și nouă de nume ale lui Dumnezeu", care îi par tot atâtea concesii făcute idolatriei.

Contrar a ceea ce se afirmă uneori, se pare că mutazilismul nu a fost influențat de filosofia greacă. Pe de o parte, el apare la începutul secolului al VIII-lea, deci înainte de traducerile realizate de sirieci. S-ar putea, într-o mică măsură, să regăsim aici o urmă a concepțiilor din platonism și, mai ales, din neoplatonism, dar nu amprenta teoriilor aristotelice; el nu a reluat din gândirea greacă decât „teoriile compatibile cu principiile coranice",[97] scopul său fiind, în realitate, acela de a raționaliza doctrina creaționistă a Coranului, fără a-l afecta. Ca atare, mutaziliții nu ezită să reia teoria atomistă, dar fac demonstrația intervenției lui Dumnezeu în natură.[98]

Totuși, îi acordă rațiunii un loc important: această facultate este, în viziunea lor, singura care îi permite omului să-și exercite liberul arbitru, să discearnă Binele de Rău și, în final, să-l cunoască pe Dumnezeu. Moralitatea omului, deci supunerea sa la preceptele coranice, se bazează pe rațiune: „Rugăciunea către Dumnezeu nu este bună decât dacă omul rațional cunoaște unicitatea și dreptatea

divine".[99] Deoarece omul este raţional, el este responsabil de faptele sale, nu numai faţă de el însuşi, ci şi faţă de Comunitatea credincioşilor şi de Legea divină. Raţiunea trebuie să permită exercitarea în deplină cunoştinţă de cauză a liberului arbitru şi, ca atare, a acţiona respectând poruncile Coranului.

Raţiunea se află în slujba revelaţiei coranice, care este revelaţia unui adevăr natural şi atemporal.[100] Dacă raţiunea contrazice Coranul, ea iese din natură, din domeniul liberului arbitru şi al responsabilităţii, părăseşte lumea moralei; ea îşi pierde conţinutul raţional şi se autodistruge. În consecinţă, raţiunea nu este ea însăşi decât atunci când îi este fidelă revelaţiei. În această perspectivă sunt prezentate, în mod deosebit, reflecţiile filosofice despre noţiunile de substanţă, întâmplare sau sfârşitul lumii. Mutaziliţii au vrut să explice raţional doctrina creaţionistă exprimată de Coran, fără un conflict între acesta din urmă şi raţiune: textul coranic, de exemplu, în chestiunile centrale ale unicităţii şi justiţiei divine, confirmă într-adevăr „evidenţele raţiunii".[101] Această noţiune centrală în islam, cea a absolutei raţionalităţi a cărţii revelate, nu a fost exprimată mai bine în altă parte.

Ca atare, se înţelege că mutaziliţii nu s-au opus dogmei Coranului necreat dintr-o reacţie raţionalistă, în sensul occidental al termenului, ci din evlavie. Ne-am înşela dacă am vedea în ei nişte teologi „tomişti", cei ce anunţă raţionalismul cartezian, sau chiar liber-cugetători. Ei înşişi şi-au exprimat mereu voinţa de a fi perfect fideli literei Coranului.

Averroes: „Un reformator circumspect"[102]

Deşi Averroes este prezentat mereu ca un spirit raţionalist, cazul lui este în realitate mai complex.[103] El a fost înainte de toate jurist al şcolii malekite, judecător *(cadiu)* de profesie şi medic. Profesiunile lui sunt la fel de importante ca şi activitatea sa de filosof pentru a-i înţelege personalitatea. Averroes face parte din lumea specialiştilor în dreptul musulman – *fiqh* – iar prin prisma

formaţiunii lui în domeniu îşi prezintă poziţia cu privire la teme diferite. În calitate de jurist el a predicat războiul sfânt contra creştinilor în marea moschee din Cordoba şi, folosindu-se de toate izvoarele dreptului, le aminteşte musulmanilor că au obligaţia de a participa la lupta împotriva creştinilor.[104] De altminteri, atitudinea sa era astfel conformă cu ceea ce el scria despre războiul sfânt. El spune în comentariul său la *Republica* lui Platon: „Există două căi ce duc la Dumnezeu: prima trece prin discurs, a doua prin război", unde regăsim inspiraţia din mai multe versete coranice.[105]

Este sigur că el a încercat să împace revelaţia coranică şi folosirea raţiunii, dar considera că trebuie să protejeze revelaţia de criticile venite din partea raţiunii. Era important pentru el să arate superioritatea Coranului faţă de raţiune, aceasta nefiind capabilă să diminueze nici natura cărţii necreate şi eterne şi nici conţinutul, adică Adevărul suprem. În consecinţă, spiritele religioase puteau să studieze filosofia fără să rişte nimic. Înclinaţia lui spre ea pare că trebuie pusă în legătură, în afara unui interes personal, cu exercitarea propriei meserii, şi nu cu o improbabilă critică a religiei. Găsise în filosofia greacă mijlocul de a depăşi respectul strict al regulilor juridice din şcoala malekită ce domina atunci în societatea almohadă din Cordoba şi a cărei ostilitate faţă de influenţele greceşti era cunoscută.

Averroes a căzut în dizgraţie în jurul anului 1195: Al-Mansur l-a exilat la Lucena, oraşul fiind un loc unde erau surghiuniţi şi evreii, ceea ce Averroes nu putea resimţi decât ca o umilinţă. Doctrinele sale au fost anatemizate, iar lucrările lui de filosofie au fost arse. Califul, după toate probabilităţile, aflat atunci într-o situaţie dificilă, a încercat să-şi atragă susţinerea juriştilor, foarte influenţi în popor, şi total opuşi voinţei de autonomie a lui Averroes. Dizgraţia a încetat în 1197, dar Averroes nu a mai trăit mult timp: chemat de calif la Marrakech, a murit aici în 1198.

Averroes nu era gânditorul ateu sau agnostic, ci acel spirit tolerant aşa cum ni-l imaginăm în zilele noastre. În toate operele sale, asistăm la dezvăluirea inteligenţei unui spirit profund musulman, a cărui credinţă nu dispare, ascunsă fiind de căutarea sa de ordin

filosofic; este o credinţă pe care experienţa sa de medic a convins-o de utilitatea raţiunii pentru a distinge legi universale.[106] În lucrarea lui *Discursul decisiv*, el prezintă filosofia ca fiind conformă cu prescripţiile coranice; deci el nu a introdus secularizarea în discursul filosofic. Cum era jurist, i-a dat cărţii forma unei *fatwa* pentru a determina dacă studierea filosofiei este „permisă" de Legea revelată (Coranul), „interzisă" sau „recomandată". Acest demers se explică atât prin studiile sale, cât şi prin natura profund juridică a civilizaţiei în care orice cugetare, orice faptă, sunt judecate în funcţie de conformitatea lor la tradiţia stabilită de Profet şi păstrată cu grijă în Coran, în *Sira*, în hadithuri şi în *fiqh*. Deşi doreşte să vorbească în calitate de filosof, Averroes gândeşte ca un judecător musulman. Dreptul este fundamentul civilizaţiei musulmane; el este esenţial în atitudinea lui Averroes.

Acesta voia să le răspundă adversarilor săi care considerau că trebuie interzisă orice interpretare şi orice speculaţie filosofică, pe motiv că puteau să ducă la apariţia unor erori religioase. El le răspundea că această atitudine era la fel de lipsită de logică precum cea prin care cel însetat este împiedicat să bea, pe motiv că riscă să se înece (regăsim aici logica medicului). Argumentaţia lui se sprijină pe clasificarea tradiţională a faptelor interzise (*haram*), condamnabile (*makrûh*), permise (*mubah*), meritorii (*mustahib*) şi obligatorii (*wajib*), clasificare ce permite încadrarea şi normarea tuturor comportamentelor sociale fără excepţie. Dar el ajunge la concluzia că studierea *falsafei* este obligatorie (*wajib*). În consecinţă, este permis (*mubah*) să se studieze textele greceşti, cu condiţia să nu fie niciodată contestate principiile *shariei* – Legea religioasă. Concluzia se bazează pe o analiză a Coranului: instanţa supremă, sursă a oricărei legitimităţi, este Cartea sfântă.[107] Nu raţiunea se află la baza credinţei şi nici nu o justifică, ci Cartea lui Dumnezeu, care face posibilă folosirea raţiunii în cadrul filosofiei, cu scopul de a se desluşi sensul Coranului atunci când acesta nu este uşor de descifrat.

În orice caz, Coranul fiind adevărul absolut, nu putea exista un dezacord între filosofie şi revelaţie:

„Noi, musulmanii, știm din studii sigure că a examina prin intermediul demonstrației nu vine în contradicție cu învățăturile aduse de Textul revelat, deoarece adevărul nu poate fi contra adevărului, ci este de acord cu el și aduce mărturie în favoarea sa."[108]

Dacă ne aflăm în prezența unei contradicții între textul Coranului și un enunț, trebuie să recurgem la sensul ascuns al Coranului, „să interpretăm sensul evident".[109] Averroes se bazează aici pe opoziția dintre *zâhir/bâtin*, adică dualitatea sensului din Coran dintre sensul aparent și sensul profund, ce necesită o interpretare *(ta'wîl)*, folosindu-se „sensul tropic" – figurat – al textului. D. Urvoy subliniază că atunci când Averroes vorbește de interpretarea textului coranic, el caută mereu sensul adevărat al surelor, respectând regulile gramaticii.[110] Suntem departe de exegeza creștină, foarte atașată încă din secolul al XII -lea de aflarea celor patru sensuri ale Sfintei Scripturi.

În ultimul rând, cărțile de filosofie trebuie „să fie interzise oamenilor obișnuiți de către conducătorii comunității". Într-adevăr, mulți oameni nu au cunoștințele necesare pentru a le înțelege corect și, în consecință, ar ajunge să le interpreteze greșit. Averroes îi împarte pe oameni în trei categorii: savanții, teologii și poporul. Această diferențiere a nivelurilor de cultură și de înțelegere ce restrânge posibilitatea de studiere a filosofiei o ajută pe aceasta să continue să existe.[111]

Ca atare, Coranul spune mereu adevărul, iar dacă filosofia oferă accesul la adevărurile ascunse, doar o elită intelectuală are dreptul juridic de a o studia. În ciuda atracției lor pentru filosofia greacă, elitismul lui Averroes și al altor *falâsifa* a împiedicat o reală elenizare a cadrelor societății musulmane.

Gânditori liberi?[112]

Așadar, Islamul a favorizat sau doar a tolerat exprimarea unor opinii ce nu erau conforme Coranului? Simplitatea dogmei islamice, față de cea a credinței creștine, nu este de natură să ducă la apariția

atât de multor erezii intelectuale, nici să dea naştere unor dezbateri de ordin teologic, în afara celor legate de problemele puse de unicitatea şi de unitatea lui Dumnezeu sau de raporturile dintre existenţa, substanţa sa şi diversele forme de existenţă ale creaţiei.[113] Dar a existat oare într-o lume aparent conformistă şi închisă în corsetul *shariei* echivalentul pentru gânditorii eterodocşi? Această temă constituie firul director al lucrării lui M. Chebel. El apreciază că „atotputernică, dogma musulmană nu lasă decât puţin spaţiu pentru gândirea critică şi mai ales pentru cea care încearcă să-l înzestreze pe om cu o proprietate revitalizantă, libertatea".[114] D. Urvoy propune să fie inversat sensul cercetărilor, studiindu-se în egală măsură gânditorii „liberi" din Islam şi literatura opusă Bisericii în Europa din secolul al XVII-lea. El constată că interesul istoricilor a fost invers proporţional nu cu valoarea scrierilor lui Voltaire şi ale lui Diderot, ci cu numărul lor, inferior celui al lucrărilor apologetice în favoarea Bisericii. Or, specialiştii în Islam au făcut contrariul: i-au subestimat pe gânditorii marginali, avantajându-i pe autorii ortodocşi, într-adevăr mult mai numeroşi.[115]

Este adevărat că, dacă putem considera mai inovatoare scrierile contestatare, societatea musulmană nu le-a preluat, în timp ce ideile filosofilor din epoca Luminilor s-au impus în societăţile europene. De altminteri, este semnificativ că D. Urvoy a ales termenul „gânditor liber" şi nu pe cel de „liber-cugetător". Figurile, originale fără îndoială, pe care le scoate din uitare sunt creştini (Hunayn ibn Ishaq), convertiţi târziu la islam (persanul Ibn al-Muqaffa, mort prin 757/759, şi care pare chiar să fi rămas fidel maniheismului propriilor origini), sau musulmani adepţi ai curentelor marginale, cum ar fi şiismul, care tindeau spre erezie. Astfel, Al-Warraq (mort prin 861/862), ce crede în răstignirea lui Iisus în virtutea dovezilor istorice şi care îndrăzneşte, în acest mod, să emită o idee contrară Coranului, ajungând până la „contestarea caracterului constrângător al revelaţiei",[116] sau discipolul şi prietenul lui, Ibn al-Riwandi (mort cândva, între 864 şi 912), a cărui lipsă de credinţă este chiar şi mai evidentă. Totuşi, se situează cu toţii *în interiorul* faptului religios. Cu toate acestea, un autor ca

Al-Muhasibi (781-857) nu ezită să interpreteze liber câteva versete coranice sau să se folosească cu multă libertate de succesiunea garanților hadithurilor.[117] Celebrul Ali (865-932) face excepție, el distingându-se prin opoziția sa față de toate religiile profetice – ceea ce manualele uită deseori și nu rețin despre el decât calitățile lui de medic. Al-Razi ocupă un loc aparte: el afirmă ideea de progres „contra tuturor autorilor musulmani ce situează perfecțiunea la origine"[118] și se prezintă ca discipol al lui Socrate, pe care pare că-l cunoaște bine, în timp ce contemporanii lui îi atribuie în general „lucruri ce sunt proprii civilizației arabe", precizează D. Urvoy.[119] Acești gânditori originali sunt în jur de doisprezece, într-o perioadă de vreo cinci secole. În ciuda interesului său, fenomenul rămâne marginal din cauza importanței religiei oficiale, a ortopraxiei și a puternicei asocieri dintre politic și religios ce stă la baza societății abbaside.[120]

Logosul *grec nu intră în politică*

Incapacitatea gândirii politice a lui Aristotel de a influența Statul abbasizilor se datorează în parte faptului că o scriere cum este *Politica* nu a fost tradusă în limba arabă și a rămas, ca atare, necunoscută.[121] Trebuie oare să luăm în considerare faptul că, având prejudecăți în privința conținutului acesteia, califii nu erau deloc interesați să citească un text pe care-l bănuiau că nu putea fi aplicabil într-un stat musulman? Sau această lacună trebuie pusă pe seama traducătorilor sirieci, puțin interesați de reflecția politică? Oricare ar fi situația, conform organizării primei comunități islamice de la Medina, factorii politic, juridic și religios nu au fost separați niciodată. Islamul ca religie nu era independent de Islamul politic și nici de Islamul juridic. Abbasizii nu au transformat nici concepția lor despre Stat și nici modul de a guverna și au rămas fideli „Frumoasei pilde" constituite din Profet și din prima *Umma*. Teoreticianul politic musulman Al-Mawardi (975-1058) amintește că *Umma* trebuie să fie guvernată de un stăpân ce va respecta

Lumea divină și drepturile lui Dumnezeu.[122] Influența lui s-a exercitat timp de secole până când a cedat în fața alteia, mai rigoriste, a lui d'Ibn Taymiyya ce „predica o întoarcere pur și simplu la puritatea primară și la teocrația mitic egalitară de la Medina".[123]

Din contră, poate pentru că încercând să se sustragă puterii unei papalități în exterior, regii occidentali și juriștii lor s-au orientat către gândirea politică a anticilor, care a fost și o sursă de inspirație pentru Comunele italiene din secolele al XII-lea și al XIII-lea. La sfârșitul secolului al XIII-lea, legiștii lui Filip cel Frumos au redactat scrisoarea *Antequam essent clerici*, în care erau propuse exterioritatea și anterioritatea absolute ale puterii laice față de cea a Bisericii și a Papei.[124] În țările Islamului, unde operele lui Aristotel erau cunoscute de patru sute de ani, nimeni nu a avut această îndrăzneală. În secolul al XV-lea, Jean Gerson, cancelar al Universității din Paris se sprijină, printre altele, pe *Metafizica* lui Aristotel pentru a dezvolta concepția lui despre puterea regală, în textul „Pentru reforma regatului" (1403).[125] El își prezintă și argumentele referindu-se la Vechiul Testament, la Homer și la Platon, ceea ce ilustrează acest sincretism caracteristic al culturii europene medievale.

Occidentul a fructificat învățătura lui Aristotel în domeniul politic, pe când Islamul nu i-a acordat încredere; nu există un sfânt Toma musulman care să elaboreze o viziune laică asupra puterii. Aristotel a putut, o vreme, să fecundeze gândirea politică europeană, dar nu a putut să o facă să evolueze pe cea a abbasizilor, nici pe cea a selgiucizilor. În lumea creștină, nașterea a ceea ce istoricii numesc „Statul modern" este fructul moștenirii politice și juridice a lumilor romanică și germanică și a gândirii grecești. Rădăcinile acestui Stat modern se află în Sfânta Scriptură și în dreptul canonic, ca de exemplu în practica alegerilor.

Este semnificativ faptul că niciodată nimeni în țările Islamului nu a recurs la sistemul juridic greco-roman, nici chiar Averroes.[126] Juristul de la Cordoba Ibn Hazm (994-1063) a încercat, din contră, să elaboreze o nouă versiune a *Logicii* lui Aristotel folosindu-se de preceptele din dreptul musulman! Dreptul roman nu a influențat în niciun fel sistemul juridic islamic. Să ne gândim doar că

nu există în arabă un cuvânt care să traducă ceea ce noi numim „persoană", și nici importanța acestui concept în dreptul occidental.[127]

Dreptul *(fiqh)* a rămas o specialitate în totalitate islamică în care se înscriu cele patru școli (hanbalită, malekită, shafiită și hanefită) în aceleași perspective: să rămână în orbita trasată de Coran, de *Sira* și de hadithuri și să nu realizeze nicio jurisprudență care se îndepărtează de ele, cu atât mai puțin care să fie contra acestora. *Fiqhul* constă în aplicarea *shariei*, ceea ce trebuie să pună în practică juriștii referindu-se neîncetat la legea teocratică, ideală, pe care ea o reprezintă, adică, în ultimă instanță, textele Coranului și ale hadithurilor.[128] Ceea ce nu înseamnă, desigur, că dreptul musulman nu a știut să evolueze, ci că această evoluție s-a realizat în limite stricte, fixate de la început. Ar fi fost absurd să se refere la dreptul roman sau, și mai mult, la dreptul canonic. *Fiqhul* nu face distincție între juridic, religios sau cultural: toate faptele și gesturile musulmanilor provin din același sistem normativ.

Islamul este mai înainte de toate o ortopraxie, o conformitate la reguli și la rituri, pe care orice musulman trebuie să o respecte. Este suficient să citim sura IX, 71: „Credincioșii și credincioasele își sunt prieteni unii altora. Ei poruncesc cele de cuviință și opresc urâciunea: ei își săvârșesc rugăciunea, fac milostenie, dau ascultare lui Dumnezeu și trimisului său."[129] *Fiqhul* are aici rolul de a aminti ceea ce este interzis, obligatoriu, de condamnat, iar morala nu înseamnă că Binele trebuie săvârșit în sensul în care lumea greco-romană sau creștinismul îl înțeleg, ci să se acționeze după Lege, adică să existe supunere față de Dumnezeu[130]: este moral cel ce se supune Legii lui Allah.

O civilizație se caracterizează într-o anumită măsură prin sistemul juridic pe care îl instituie și pe care se bazează organizarea sa socială. În această privință, lumea creștină și cea musulmană din Evul Mediu nu aveau nimic în comun. *Sharia* musulmană și codurile juridice occidentale erau diferite printr-un mare număr de principii și de dispoziții.

Elenizarea ratată a Islamului

Pătrunderea temeinică a culturii grecești în interiorul lumii islamice a fost mai întâi limitată de absența unei cunoașteri directe a limbii grecești, care era primul instrument al gândirii antice. Mai mult, învățații creștini și musulmani nu au avut aceeași atitudine față de cultura greacă. Creștinismul reluase cultura antică, făcând o selecție – epicurismul a fost respins –, dar integrându-i spiritul. Chiar fără o cunoaștere aprofundată a științei grecești, tradițiile juridice și politice din lumea musulmană au exercitat o influență asupra dreptului medieval, asupra practicilor politice ale comunelor italiene sau asupra ideii de imperiu.[131] Islamul a preluat de la greci ceea ce a considerat util, dar a lăsat deoparte spiritul lor. Nici literatura și nici tragedia sau filosofia grecești nu au pătruns în cultura musulmană. Doar logica și-a găsit un loc aici, în medii foarte variate și cu anumite restricții.[132] Dar „recursul la logică implică formalizarea argumentației și a raționamentului și deloc a raționalismului": aceste cuvinte ale lui A. Guerreau-Jalabert, aplicate Occidentului medieval din secolele al XII-lea și al XIII-lea, sunt potrivite și pentru Islamul abbasizilor.[133]

Așadar, moștenirea greacă a fost filtrată cu grijă, iar partea acceptată a fost orientată într-o direcție religioasă, în funcție de exigențele Coranului. Cele două civilizații, cea a Greciei antice și cea a Islamului clasic nu s-au amestecat. Atunci când Aristotel a devenit cunoscut în Occident, a început să dezvolte o civilizație ai cărei zori apăruseră în renașterea carolingiană, și care, cu timpul, a reluat legăturile atât cu fondul culturii grecești, cât și cu starea ei de spirit. În schimb, *falsafa* a fost „o sumă de cunoștințe, și nu o problematică".[134] În lumea creștină, filosofia a intrat puțin câte puțin în domeniul teologiei, aducându-i anumite modificări. În schimb, în Islamul medieval, *falsafa* nu a influențat niciodată în mod real *kalamul*: filosofia de inspirație greacă și teologia au rămas două lumi distincte. În realitate, în Evul Mediu, Islamul nu s-a elenizat, cum nici Occidentul nu s-a islamizat.

Filtrul musulman a fost foarte selectiv, iar dacă unii savanți arabi sau persani au compus lucrări de matematică sau de optică, gândirea musulmană a îndepărtat de reflecția sa teologică, politică sau juridică *logosul* grecilor. După Avicenna, cu excepția lui Averroes, niciun gânditor musulman nu a recurs la textele lui Aristotel: de acum înainte se studiază pornindu-se de la ceea ce a spus Avicenna. R. Brague exprimă această situație cu claritate: „Aristotelismul a devenit pur și simplu avicennism".[135] Dacă, grație sirieciIor, limba arabă s-a înzestrat cu un instrumentar tehnic, universul cultural musulman a rămas impregnat de religie. În secolele al XII-lea și al XIII-lea, atunci când Occidentul îl descoperea pe Aristotel, concepția sa despre lume, despre știință și despre politică este bulversată de acest fapt. Or, în *Dar al-Islam*, influența lui Aristotel a fost foarte diferită: puternică în domeniul logicii sau al științelor naturii, aproape inexistentă, în plan politic, moral sau metafizic. În aceste domenii, surele eterne și divine au primat asupra *logosului* grec. Opera lui Aristotel a fost citită, comentată și lăudată, dar nu a trecut de filtru și nu s-a răspândit în afara unui cerc restrâns de juriști sau de medici, pasionați de filosofie, în momentul în care filosofia greacă interesa într-o măsură mult mai mare elitele sociale occidentale.

Trebuie să-i atribuim, în ultimă instanță, statutului Coranului un rol decisiv, care ar explica faptul că dezvoltarea raționalismului grec a fost împiedicată? Gândirea musulmană este, într-adevăr, intim legată de revelația coranică, foarte diferită prin aceasta de rațiunea greacă. Ceea ce cuvântul „raționalism" desemnează în zilele noastre nu are corespondent în Islamul medieval și nu era decât în stadiul germinal în societatea creștină din același timp.[136] În concepția musulmanilor, nu este rațional să nu fie adoptată religia lui Mahomed, iar conținutul Coranului să nu fie demn de crezare. Ca atare, ceea ce Europa numește „rațiune" este o facultate supusă caracterului divin al Coranului. Rațiunea este, de altminteri, în strânsă legătură cu limba arabă, limbă a revelației coranice și, în consecință, identificabilă cu inteligența absolută.

Ar trebui poate să fie acuzate elitismul acelor *falâsifa* și absența din Islam a structurilor instituționale – școli – capabile să răspândească învățătura lor filosofică. Sprijinul indispensabil al puterii politice nu a fost asigurat de califi, iar universul juriștilor a blocat orice difuzare înspre masele largi ale populației. Sistemul de predare al școlilor coranice nu a luat în seamă filosofia sau cunoașterea științifică greacă de care nu avea nevoie pentru a explica textele din Coran. Din contră, creștinismul a reluat conținutul culturii antice atât pentru a remedia imperfecțiunile din cadrul public, cât și pentru a rezolva unele probleme teologice.

Așadar, pare abuziv să vorbim de elenizare și am denatura civilizația musulmană impunându-i – prin etnocentrism – un fel de occidentalizare care nu-i corespunde realității, poate cu excepția unor învățați ce ar trebui identificați. Elenizarea a rămas în cercul acestor *falâsifa*, care, printre altele, s-au distanțat de moștenirea greacă: ea a rămas un fenomen intelectual, fără influență asupra mentalităților colective atașate de credință sau asupra structurilor politice, sociale sau juridice.

În ultimă instanță, ar trebui să ne întoarcem, ca atare, la conținutul celor două religii și la statutul cărților lor sfinte pentru a înțelege diferența de evoluție dintre cele două civilizații.

CAPITOLUL AL V-LEA

PROBLEME DE CIVILIZAȚIE ÎN EVUL MEDIU

„Curiozitatea față de celălalt este o atitudine tipic europeană, rară în afara Europei și excepțională în Islam".[1]

Această aserțiune este severă, dar exactă. O putem atenua amintind numele lui Masudi (d. 956) – autor al *Pajiștilor de aur*, carte din care două cincimi sunt consacrate popoarelor nemusulmane – sau pe al lui Al-Biruni, singurul autor musulman care s-a interesat de lumea hindusă.[2] Totuși, după exemplul celorlalte mari civilizații precum cea a Indiei sau cea a Chinei, Islamul medieval nu a dezvoltat o reală curiozitate față de societățile străine. Raportul cu celălalt era de la început restrâns, în funcție de imperativele religioase, sau ar trebui să vedem în această situație produsul unor circumstanțe istorice? Astfel, *O mie și una de nopți*, această capodoperă a literaturii persane, a fost tradusă târziu în Occident, de Antoine Galland, între 1704 și 1717, dar reciproca nu este valabilă în Orient – cel puțin, acesta era mai informat – în ceea ce privește *Iliada* sau *Odiseea*.[3]

Absența curiozității explică, într-o anumită măsură, cum în Evul Mediu a existat o relație, timp de mai multe secole, deseori mai degrabă violentă decât calmă, între cele două civilizații, pe care credința comună monoteistă mai mult le separa decât le apropia. Căci, plecând de la credința într-un Dumnezeu unic, creștinismul și islamul au dezvoltat două sisteme de gândire și practici sociale foarte diferite.

A spune că musulmanii și creștinii au același Dumnezeu și a rămâne la acest stadiu, crezând că astfel s-a pus capăt unei discuții, aceasta denotă o abordare superficială. Dumnezeul creștinilor și cel al musulmanilor nu țin același discurs, nu insistă pe aceleași valori, nu-i propun omului același destin și nu arată preocupări asemănătoare în privința organizării politice și juridice a societăților umane. O simplă lectură comparată a Evangheliilor și a Coranului arată cât de diferite sunt cele două universuri.[4] Dacă Hristos refuză să pedepsească și nu acceptă lapidarea femeii adultere, Mahomed, în situații asemănătoare, ordonă uciderea femeii infidele.[5] Nu-i putem urma în același timp lui Hristos și lui Mahomed. Violența polemicilor medievale dintre creștini și musulmani nu face decât să dezvăluie o opoziție percepută ca radicală. Este vorba de o alteritate ce ridică problema identității proprii fiecăreia dintre cele două civilizații medievale.

Acest tip de reflecție este abordat cu prudență de istoricii ce nu se încumetă prea mult să realizeze judecăți de ansamblu, structurale, asupra unei civilizații date, de teamă să nu pară că o înzestrează cu o esență permanentă fără a ține cont de schimbări și de rupturi. Incursiunile prin secole sau pe continente sunt de cele mai multe ori nefaste pentru cunoașterea științifică. Adevăratul pericol al „esențialismului" însoțește cea mai mare capcană în care poate cădea un istoric, în viziunea lui Lucien Febvre, adică anacronismul. Totuși, permanențele există sau, cel puțin, fenomenele de lungă sau de scurtă durată. Pe ele vom încerca să le descoperim aici. Civilizațiile nu sunt imobile, dar nu sunt nici cuprinse de schimbări neîncetate, iar istoricul este la fel de bine înzestrat ca filosoful sau antropologul pentru a le aborda. Istoria, departe de a se rezuma la un plictisitor catalog de date, este o reflecție de ordin

antropologic ce ține cont de timp, ce acordă atenție chestiunilor de durată, de succesiune sau de simultaneitate care afectează faptele omului. Dacă vrem să înțelegem ființa umană, trebuie să-i observăm dezvoltarea în timp. Atunci putem, așa cum ne invita F. Braudel, să descoperim ceea ce ține de întâmplare, de partea de conjunctură sau ceea ce depinde de tendințe mai importante, profunde, într-un cuvânt, esențiale.

1. IDENTITĂȚI ÎN CHESTIUNE

„Pentru o civilizație, a exista înseamnă a fi în stare, în același timp, să ofere, să primească, să împrumute [...]. Recunoaștem o civilizație și prin ceea ce refuză să împrumute uneori, prin diferențele pe care le propune, prin alegerile pe care le face din tot ceea ce vântul schimbărilor îi pune dinainte și, adesea, chiar îi impune. Asta dacă nu e destul de vigilentă să le respingă sau dacă, pur și simplu, nu există incompatibilități de dispoziții afective sau de apetență".[6]

Civilizație arabă sau civilizație musulmană?

O primă confuzie trebuie clarificată aici. S-a spus deseori, iar asimilarea persistă, întreținută uneori în mod voluntar, pe cele două țărmuri ale Mediteranei: civilizația arabă nu este civilizația musulmană. Există, pe de o parte, ceea ce a fost realizat de arabii de toate religiile în limba arabă și, pe de altă parte, ceea ce poartă amprenta credinței islamice. Locul de întâlnire a acestor două lumi este, desigur, semnificativ, de vreme ce gânditorii musulmani s-au exprimat în arabă, iar locul ocupat de arabii creștini sau sabeeni, în formarea unui soclu cultural în *Dar al-Islam*, între secolele al VII-lea și al X-lea, arată și distincția dintre cele două ansambluri. În Evul Mediu, islamul a fost religia dominantă, situată

în vârful unei stricte ierarhii şi impunându-şi valorile în sistemul politic, în arta figurativă, în discuţiile despre locul femeii sau despre statutul „oamenilor Cărţii". De aceea este important să nu considerăm identice civilizaţia musulmană şi civilizaţia arabă. Nu putem ascunde rolul crucial al persanilor, convertiţi la islam, dar păstrându-şi propria cultură. În acelaşi timp, această civilizaţie arabă era inclusă în spaţiul politic al Islamului.[7] În raportul cu Europa creştină, acesta din urmă se impune ca actor principal. Califii din Bagdad erau înconjuraţi de medici creştini, dar îşi orientau politica externă în relaţia cu Bizanţul sau cu cruciaţii în calitate de musulmani. De aceea chestiunea transmiterii culturale trebuie avută în vedere mai mult sub unghiul schimburilor dintre Europa şi Islam, decât dintre Europa şi lumea arabă. Această situaţie îi corespunde împărţirii pe care Islamul a stabilit-o între *Dar al-Islam* şi *Dar al-Harb* („teritoriu al războiului"). Se ştie că această teorie a celor „două case" constituia axa majoră a concepţiei politice în Islamul clasic. Lor li se adăuga, în realitate, o a treia casă (cea a „teritoriului tributului"), *Dar as-Suhl*, denumire rezervată ţărilor ce refuzau să se convertească la islam, dar obţineau o pace temporară în schimbul plăţii unui tribut.[8]

Marea Mediterană în Evul Mediu: răscruce sau conflict de civilizaţii?

Orice civilizaţie se dezvoltă mai întâi într-un spaţiu care-i este propriu şi pe care oamenii l-au locuit, fasonat şi apărat. Zona mediteraneeană din vremea lui Carol cel Mare sau a lui Frederic al II-lea îşi aşteaptă încă istoricii, care ar realiza o operă analogă celei a lui F. Braudel pentru epoca lui Filip al II-lea al Spaniei.

Mediterana, ca orice mare, nu este locuită, ci doar străbătută. Nicio civilizaţie nu se poate construi pe valurile sale; doar insulele şi ţărmurile ei pot oferi adăpost unor societăţi şi unor culturi, care, în diverse momente, se întâlnesc, dezvoltă tipuri de schimburi sau luptă între ele. F. Braudel mai scrie: „Mediterana

este împărțită prin frontiere culturale, frontiere majore și frontiere secundare, niște cicatrici ce nu se vindecă niciodată și au rolul lor".[9]

Mediterana medievală nu a fost spațiul unei civilizații, ci un spațiu împărțit între mai multe civilizații. Dacă există cu siguranță o lume mediteraneeană, pe de altă parte nu se poate afirma că nu a existat – Imperiul Roman a dispărut, după ultimele tentative ale lui Iustinian – o civilizație mediteraneeană, ci mai multe, ale căror frontiere erau țărmurile Mării Mediterane.[10] Spațiul maritim a fost teatrul multor operațiuni militare, precum și a numeroase schimburi comerciale. Între civilizații, războiul și negustoria nu au încetat să alterneze, chiar să coincidă, atât în epoca cruciadelor, cât și în timpul celor patru secole de *jihad* care le-au precedat.

Henri Pirenne afirma că apariția Islamului ar fi dus la sciziuni în spațiul mediteraneean, separând Europa de țărmurile meridionale ale fostei *mare nostrum* a romanilor și Occidentul de Bizanț.[11] Se pare că o redefinire forțată a Europei carolingiene în jurul centrului de la Aix-la-Chapelle ar fi fost realizată mai apoi, în timp ce omeyyazii fondau primul imperiu musulman ce-și avea capitala la Damasc.

Grație cercetărilor a numeroși istorici și arheologi, această viziune a fost puțin modificată.[12] Pe de o parte, prăbușirea comerțului internațional în Mediterana s-a produs înainte de sosirea „cavalerilor islamului", din secolul al VII-lea. În schimb, cucerirea arabă a dus în realitate la dispariția comerțului maritim în a doua jumătate a secolului al VII-lea, de exemplu, odată cu atacurile lui Al-Mo'âwiya, primul calif omeyyad, contra Ciprului în 649 și 653. Astfel, aceasta a provocat o atonie a civilizației urbane până în secolul al X-lea, în Asia Mică, în Africa de Nord și în partea meridională a Italiei.[13] Dar, cu toate acestea, Marea Mediterană nu a devenit un „lac musulman": spațiul ei, fracționat într-o multitudine de puteri regionale, a fost străbătut de raiduri de piraterie, cărora le-au ripostat, puțin câte puțin, flota bizantină, încă din secolul al IX-lea, apoi cea a orașelor din Italia (Amalfi, Pisa). Pirenne avea totuși dreptate atunci când spunea că Europa se orienta spre nord: în realitate, relațiile comerciale dintre teritoriile

merovingian, apoi carolingian al Neustriei și al Austrasiei, insulele anglo-saxone și lumea vikingă, s-au dezvoltat semnificativ în secolele al VIII-lea și al IX-lea. Dar ceea ce Pirenne subestimase era importanța circuitelor comerciale din momentul în care acestea au căpătat o dimensiune „mondială". Scandinavii reinjectau în lumea carolingiană monede arabe obținute din tranzacțiile comerciale, mai ales efectuate *via* Dnepr, între Baltică și Marea Neagră sau cea Caspică.[14] Exista atunci o „rută Bagdad-Birka"... În acest vast circuit, spațiul mediteraneean este lăsat deoparte. Forțele vii ale timpului, cel puțin până în secolul al X-lea, sunt în afara universului Mediteranei. În secolul al X-lea, în timp ce puterea abassidă se clatină din cauza unor crize multiple, partea orientală din Mediterana revine sub stăpânirea Bizanțului, în timp ce partea occidentală continuă să fie dominată de flotele diferitelor emirate musulmane din zonele de coastă.

Iată de ce nu este prea potrivit să se vorbească de „civilizație mediteraneeană" la singular. Și, de asemenea, nu se poate afirma că Europa este mediteraneeană, nici în secolul al IX-lea, nici în secolul al XIII-lea.[15] Din punct de vedere geografic, spațiul european care are frontiera cu Marea Mediterană este limitat: Grecia bizantină, mare parte din Italia, sudul Franței, sudul și estul Spaniei. Restul acestui spațiu este departe: din Portugalia în Anglia sau în Norvegia, din Franța în Imperiul Germanic sau la țările slave, fără a vorbi de „lumea hanseatică", sau ce de cea a Rusiei europene, cea a prinților de Kiev și Novgorod. Nu se poate spune despre Europa că este mediteraneeană nici în privința producțiilor sale artistice sau intelectuale: prin ce ar fi „mediteraneeni" Abelard, Albert cel Mare, William Ockham sau, mai târziu, Erasm, Descartes, Copernic sau Leibnitz? În schimb, iată un fapt diferit, Europa are în domeniul gândirii și al religiei puternice origini mediteraneene: Grecia și creștinismul. Dar ea nu a moștenit tot ceea ce creaseră civilizațiile din spațiul Mării Mediterane. Creștinismul însuși s-a modificat și refăcut prin contactul cu Imperiul Roman, apoi cu ansamblul Europei.

Rădăcini grecești și identitate europeană

A repune în dezbatere redescoperirea culturii grecești de către europeni în Evul Mediu presupune o serie de întrebări despre filiația dintre Grecia antică și creștinătatea medievală. Poate fi considerat, pe bună dreptate, Evul Mediu european moștenitorul Greciei antice? Iar această noțiune de moștenire, de rădăcină, corespunde ea unei realități istorice sau este doar o ficțiune?

Aceste două întrebări sunt subiectul unor puternice dezbateri. Unii specialiști ai lumii grecești vorbesc de continuitatea dintre civilizațiile greacă și europeană, în timp ce alte lucrări recente pun sub semnul întrebării ideea de rădăcină aplicată societăților umane. O studiere a tuturor lucrărilor publicate pe acest subiect ar fi prea lungă aici, iar de aceea nu vom analiza decât pozițiile elenistului și antropologului M. Detienne. În 2003, el a publicat un mic tratat consacrat autohtoniei, în care a criticat sentimentul de înrădăcinare.[16] Doi ani mai târziu, el revenea asupra ideii că civilizația europeană ar avea „rădăcini grecești", că ar fi moștenitoare a celei a Greciei.[17]

Nu le datorăm nimic grecilor...

Teza susținută este dublă: europenii nu le datorează nimic – sau prea puțin – grecilor, iar aceștia își pierd o parte din originalitate în lumina antropologiei comparate. În consecință, M. Detienne neagă faptul că istoria noastră începe cu Grecia și consideră această teorie ca o mitologie a originii – o „mitideologie", fondată de E. Lavisse și reluată de F. Braudel:

> „Este de la sine înțeles că Grecia rămâne pământul natal al Occidentului și al valorilor pe care le apără cu vigoare neostoită conservatorii din lumea întreagă".[18]

El adaugă că tot ceea ce grecii au făcut nu era necunoscut de celelalte civilizații. Astfel, triburile africane au recurs și ele la

practica reuniunilor și a discuțiilor politice.[19] Așadar, democrația nu ar fi deloc o invenție grecească:

> „Pe istoricii destul de deschiși ca să nu se împiedice de dificultățile de clasare ce-i ghidează, antropologii i-au învățat că diferitele culturi din Africa și din lumea slavă au pus în practică, în trecut și în vremurile noastre, forme de „democrație" în adunări constituite pentru a discuta „treburile comune" ale grupului. Să fim sinceri: miracolul *ochollo* este la fel de important precum cel grecesc sau cel cazac".[20]

Așa cum miturile polinezienilor sau ale amerindienilor sunt valoroase prin bogăție, ale grecilor sunt la fel de importante prin frumusețea și prin complexitatea lor. Ca atare, practica antropologiei comparate ar permite eliberarea de o viziunea prea restrânsă, închisă în spațiul hexagonal, și care ar subestima celelalte culturi diferite de cea franceză.

Teza nu rezistă în confruntarea cu câteva elemente de ordin istoric. Originalitatea practicii politice a grecilor nu se situează la nivelul existenței unor adunări deliberative și nici la cel al utilizării procedurii electorale. Alte societăți, neeuropene, au procedat la fel. Ele chiar au ritualizat și au instituționalizat practicile politice. În schimb, există o originalitate grecească ce rezidă în elaborarea unei reflecții scrise, argumentate și logice despre politică, stat și despre organizarea puterilor în societate. În acest sens au scris J. Brunschwig și G. Lloyd:

> „De altminteri, nu există decât în Grecia instituții și practici ale puterii, analize politice, cugetări despre Stat, despre relațiile dintre guvernați și guvernanți, despre natura ordinii politice. Dar ceea ce distinge Grecia rămâne formarea și organizarea Statului, practica dezbaterii publice, procedurile de decizie în comun, scrierea și publicarea legilor, iar în planul analizei politice, un stil de justificare și de argumentare ce seamănă cu cel ce a rezultat din domeniile filosofiei și al științei."[21]

Tocmai în această reflecţie conceptuală, ce se dezvoltă în aceeaşi măsură în domeniile politic, filosofic şi matematic, se exprimă adevărata specificitate a grecilor. Or, ea s-a continuat peste timp, mai întâi în lumea romană, apoi în universul european din Evul Mediu. Filiaţia este indeniabilă. Grecia a inventat politica, iar Europa s-a inspirat din acest demers.[22]

Vom adăuga faptul că istoria şi geografia au propriile lor constrângeri: Europa nu a putut fi influenţată de practicile politice proprii societăţilor cu care ea nu a avut niciun contact. Oricare ar fi frumuseaţea miturilor „americane", europenii au avut acces la *Iliada*, nu la povestirile mitologice ale indienilor din câmpii; ei s-au inspirat mai mult din tragediile lui Eschil sau din comediile lui Aristofan decât din dezbaterile din *loya jirga* afgane.

Modul de a face politică în Grecia veche s-a fundamentat pe un anumit număr de valori, uneori diferite, chiar contradictorii: Atena, Sparta sau Teba sunt departe de a fi propus acelaşi model de participare la viaţa cetăţii.[23] Dar, printre idealurile susţinute de grecii din Antichitate – cel puţin de unii dintre ei –, se regăsesc libertatea, raţiunea şi democraţia.[24] Dacă este să vedem ce au putut oferi, este mai potrivit să acceptăm că au putut fi preluate aceste „locuri comune ale umanismului", şi nu originalităţile barbariei.

Sigur că este simplist să afirmăm că grecii ne-au lăsat moştenire valorile lor, iar M. Detienne subliniază pe bună dreptate caracterul abuziv al acestui tip de gândire, care nu ia în seamă diferenţele dintre epoci şi cetăţi. În realitate, europenii, de-a lungul istoriei, au ales ceea ce au preferat din universul antic. Nici proba de iniţiere prin care se încheia educaţia spartană, nici homosexualitatea iniţiatică, dacă este să luăm doar două exemple expresive, nu au fost preluate, iar în procesul de căutare a strămoşilor săi Europa a preferat să-l aleagă pe Socrate, şi nu democraţia Atenei ce l-a condamnat la moarte.

Antropologia permite nuanţarea „miracolului grec", subliniind diversitatea Greciei antice şi partea elementelor sale „sălbatice". Mai are şi meritul de a aminti de existenţa unor prestigioase civilizaţii neeuropene sau pe acela de a atrage atenţia asupra altor

forme de gândire religioasă. Totuși, este fals să afirmăm că tot ceea ce grecii au elaborat era cunoscut și în alte civilizații. Doar cazul matematicii ar fi un exemplu suficient. Chiar dacă admirăm miturile polinezienilor nu putem să nu constatăm, fără a-i jigni, că matematica lor nu se compară cu cea a grecilor. Și nicăieri, nici în India, dezvoltarea acestei discipline nu s-a împlinit la fel și nici cu aceleași rezultate ca în Grecia. În mod curios, într-un moment de uitare prea surprinzătoare pentru a nu fi voită, M. Detienne îi neglijează pe Euclid, pe Thales, pe Pitagora sau pe Arhimede. Or, matematica este un bun exemplu al acestei invenții a geniului grec: raționamentul. Nu există matematică fără înlănțuirea riguroasă a unor propoziții demonstrate și verificate. În acest domeniu, grecii au introdus două inovații de o importanță remarcabilă: raționamentele lor aveau în vedere noțiuni abstracte, și nu obiecte reale, dar fără a utiliza o scriere simbolică. Pe de altă parte, validitatea raționamentului nu mai era supusă unei verificări prin experiența practică, pentru că ea nu mai depindea decât de coerența internă a demonstrației. Astfel se realiza un dublu și substanțial progres în abstractizare.

Ceea ce nu înseamnă că doar grecii au știut să se folosească de rațiunea umană: aceasta este universală. Dar ei au știut să facă din ea un instrument în slujba gândirii și a cunoașterii lumii, instrument ce a produs rezultate evidente atât în filosofie, cât și în matematică sau în arhitectură. Această folosire a rațiunii se regăsește în practica dezbaterii politice, care presupune existența în cetate a unui veritabil spațiu public unde se pot susține argumente și unde poate fi etalată arta persuasiunii.[25]

De aici rezultă o altă formă de originalitate a spiritului grec, puternic prezentă chiar și în zilele noastre în Occident, și anume spiritul critic și exercițiul autocriticii. Acestea necesită o activitate de reflecție interioară și asigură dezvoltarea conștiinței de sine. Demersul critic este în mod sigur util în politică, dar și în știință, deoarece el permite meditația asupra condițiilor de constituire a culturii și la validitatea rezultatelor obținute.[26] Poate că cea mai mare originalitate a grecilor se află în această voință de reflecție asupra culturii și a lumii.

Ca atare, comparatismul clarifică, același rol putându-l împlini și analogia, dar el nu explică totul. El nu permite să se înțeleagă mai ales specificitățile fiecărei culturi. Dacă se exagerează în comparații, se ajunge la nivelarea tuturor civilizațiilor și, în consecință, la eschivarea chestiunii progresului în sectoare în care el poate fi totuși evaluat, cum ar fi rezultatele din activitatea de ordin științific sau condiția juridică a bărbatului și a femeii.[27]

Dar dacă grecii nu au inspirat în mod fundamental „spiritul însuși al civilizației noastre din Occident",[28] cine altcineva ar fi făcut-o? Ar trebui să admitem că nu există civilizație occidentală sau că civilizațiile nu au rădăcini. Ca atare, această expresie, a cărei folosire nepotrivită din trecut a făcut ca în zilele noastre să-i fie refuzat orice sens, în detrimentul cunoașterii, revine în actualitate.

Noțiunea de rădăcină și realitatea ei

Termenul „rădăcină" se află la originea unei simple metafore pe care o putem considera – pe bună dreptate – prea imaginativă și destul de lipsită de precizie pentru a servi drept instrument într-un discurs științific. Totuși, el reprezintă o realitate concretă: în societățile umane și în culturile lor, există permanențe, trăsături de lungă durată. Cea mai evidentă dintre ele este fără îndoială limba, despre care știm că evoluează încet. Ea constituie o trăsătură distinctivă esențială, a cărei importanță istoricul nu i-o poate neglija. Or, istoria limbilor, ca fenomen al moștenirilor lingvistice, ne permite să identificăm spațiile de cultură comună, filiațiile dintre aceste spații sau, din contră, discontinuitățile. Nu înseamnă că-i insultăm pe japonezi dacă spunem că limba franceză nu derivă din limba japoneză și invers.

De altminteri, schimburile și transmiterile culturale se bazează, în parte, pe vectori instituționali – deci politici – care permit păstrarea, reproducerea și răspândirea cunoștințelor. Culturile nu se nasc dintr-odată, ele se dezvoltă în timp și au, ca atare, o istorie și niște origini. Acestea nu se limitează deloc la o simplă perpetuare a acestor origini, deoarece ele le continuă, le deviază și chiar se îndepărtează de acestea. A nega existența unor rădăcini echivalează cu negarea continuității societăților umane peste timpuri,

altfel spus, faptul de a avea o istorie. A respinge ideea conținută în termenul „rădăcină", oricât de nesatisfăcător ar fi el, ne obligă să respingem timpul... și duce, după câte se pare, la un impas științific. În schimb, acceptarea acestui termen nu trebuie să-l împiedice pe istoric să facă distincția dintre originile autentice și cele pe care societățile și le-au construit, și care pot ține de mit. Dar aceste mituri ale originilor, chiar false, capătă uneori o valoare vitală. O națiune nu există decât cu condiția ca membrii ei să aibă – sau să recunoască – un trecut comun și să accepte în consecință, dincolo de toate diferențele lor, un viitor comun. În caz contrar, această națiune dispare, uneori cu prețul unui război civil. Faptul că anumite rădăcini sunt mituri în viziunea unui om de știință, aceasta nu le împiedică să aibă o reală influență asupra celor care sunt atașați de ele. Realitățile psihice, chiar false, nu sunt mai puțin importante decât realitățile materiale.

Respingerea anumitor rădăcini ajunge până la ștergerea unei serii de trăsături specifice unei culturi sau unei civilizații, ceea ce poate duce la înlocuirea lor cu alte elemente, exterioare totuși acestei culturi. Se întâmplă ca respectivul demers să rezulte dintr-o voință ideologică, chiar politică: se încearcă înlocuirea unei culturi cu o alta, deci deformarea trecutului. Acesta poate fi un mijloc de a se făuri viitorul...

Noțiunea de identitate culturală

Tema rădăcinilor se întâlnește cu cea a identității. Istoricul nu trebuie să ezite în a face distincția dintre ceea ce reprezintă specificitatea unei culturi anume sau a unei civilizații date. Poate că acesta este chiar unul dintre scopurile și interesele semnificative ale demersului său: să exploreze, în diferite construcții civilizaționale, potențialul invențiilor sociale, culturale și religioase ale ființei umane, în toate locurile și din toate timpurile. Deci identitatea este un obiect legitim al anchetei istorice. Nicio societate umană nu a avut o identitate efemeră; toate au cunoscut o anumită durată, care le-a permis să-și pună pecetea pe teritoriile lor, să-și transmită valorile, miturile și tehnicile. Toate au o istorie și

un trecut. Toate au prins rădăcini în timp şi în spaţiu. Negarea noţiunii de identitate – rezultată aproape inevitabil dacă rădăcinile sunt respinse – duce la o confuzie între fenomene distincte şi împiedică reflecţia. În zilele noastre, această idee de identitate provoacă reacţii vii, iar despre ele vorbeşte M. Detienne:

> „Identitate? De ce aceasta şi nu mai degrabă unicitate sau esenţă? În mod evident, identitatea este ca locul în care sunt aşezate lucrurile banale. Criză de identitate a marilor ţări? Dar cum poate fi definită o identitate culturală ?"[29]

Întrebarea este pertinentă, cu condiţia să nu fie considerată dovada imposibilităţii aflării unui răspuns. Acestea fiind spuse, cum să definim o identitate culturală? Ne putem întreba ce se întâmplă dacă nu o definim sau dacă susţinem că nu există. În acest caz, orice colectivitate umană nu este decât o adunare de indivizi izolaţi care nu au nimic în comun, nici măcar limba maternă, deoarece folosirea unei limbi comune creează condiţii de schimburi rapide, uşoare şi, ca atare, o cultură. Identităţile culturale, ca toate celelalte subiecte de studiu ale istoricului, sunt de descoperit, de stabilit, de construit, pornindu-se de la izvoare, de la urmele şi de la dovezile lăsate de societăţi.

Este suficient să acordăm puţină atenţie picturii chineze, poeziei japoneze, teologiei medievale sau povestirilor din *Bagavad Gita* pentru a conştientiza un lucru evident: identitatea culturală nu este o ficţiune. Şi nu am putea să o negăm sub pretextul că ea evoluează de-a lungul timpului. Ar însemna să susţinem că un fenomen nu există, doar pentru că el se transformă. Putem spune că identitatea unui om este un artificiu numai fiindcă bebeluşul de la şase luni nu mai seamănă deloc cu bătrânul de nouăzeci de ani? Identitatea nu este permanenţă, iar negarea identităţii riscă să împiedice distincţia dintre asemănări şi diferenţe. Bătrânul nu mai este copilul care a fost, dar nici nu este o altă fiinţă umană... identităţile şi deosebirile se creează între oameni ca şi între spaţii sau culturi. Şi orice separaţie nu este neapărat rodul sau exprimarea unei respingeri.

În realitate, progresele științifice sau sociale sunt măsurabile și nu pot fi ignorate atunci când se compară civilizațiile. Moștenirile există, iar comparatismul are un interes și o valoare mai mare cu cât evită mai mult să amestece totul într-un relativism generalizat. A refuza existența rădăcinilor înseamnă a nu admite că societățile umane se dezvoltă într-un spațiu pe care-l ocupă și pe care-l modifică în timp. A nega moștenirile, reale sau imaginare, înseamnă a respinge posibilitatea unor transmiteri culturale. Antropologia iese în câștig dacă integrează istoria – modul în care omul acționează în timp și suportă sau nu presiunea sa – și geografia – modul în care omul își apropriе și transformă spațiul în care trăiește. Oamenii sunt înrădăcinați în spațiile pe care uneori le constituie într-o patrie; ei sunt și membrii aceleiași specii, ceea ce explică faptul că sunt însuflețiți de aceleași scheme inconștiente specifice respectivei specii. Psihiatrul și psihologul C.-G. Jung le-a grupat pe toate sub numele de „inconștient colectiv", idee pe care am înțelege-o mai bine, dacă am denumi-o „structuri colective ale inconștientului individual".

2. PERMEABILITATE ÎN EVUL MEDIU?

Amploarea schimburilor între civilizații diferite depinde de intensitatea influenței acestora, dar și de gradul lor de acceptare a influențelor exterioare ca și de posibilitățile materiale de transferuri culturale. Putem oare evalua aceste elemente în cele două mari civilizații medievale, cea a Islamului și cea a creștinismului? Și, cum avem de-a face cu două culturi cu vocație universală, putem mai ales să apreciem permeabilitatea lor la contribuțiile străine?

Islamul, expansionist și centripet

Islamul nu este spațiul pe care l-au ocupat diverse popoare care s-au succedat și unde acestea s-ar fi contopit, ci, din contră, o cultură

care s-a constituit prin cuceriri, pornindu-se dintr-o zonă de origine. Această cultură s-a format de la început în jurul unui model, ale cărui componente religioase, politice și juridice erau strâns legate, chiar dacă ele nu erau încă deplin constituite pe timpul primei comunități, la Medina. De aceea, religia musulmană a dezvoltat o civilizație originală, căreia i se poate asocia orice popor, dar unde locul lăsat influențelor culturale exterioare, în mod sigur posibile, are anumite constrângeri. Mai întâi, trebuie ca acestea să treacă prin filtrul juridic și conceptual din Coran. Persanii au putut să-și adapteze arta miniaturii sau abilitatea de a-și relata istoria, iar marii istorici din epoca abbasidă, ca Tabari sau Baladhuri, sunt persani, dar nu s-a întâmplat la fel, după câte se pare, și cu temele moștenite din zoroastrism. Cultura antică a fost obligată să treacă printr-un filtru și mai sever decât cel pe care i l-a impus creștinismul, ceea ce nu ar trebui să surprindă, deoarece religia creștină s-a născut într-un univers grec, iar în consecință, îi era mai ușor decât islamului să-i preia moștenirea. Dar, mai ales, de-a lungul timpului, filtrul nu s-a mărit, ci s-a micșorat. Imperiul Otoman a rămas impermeabil la Renașterea din secolul al XVI-lea, așa cum și lumea abbasidă refuzase să se lase influențată de metafizica sau politica aristotelice. Grandoarea cugetărilor unui om este un lucru ce-i onorează civilizația, dar asta nu implică transformarea respectivei civilizații: cărțile lui Aristotel au fost arse, iar discipolii lui erau evrei și creștini.[30]

În concluzie, civilizația islamică are în același timp un caracter și expansionist, și centripet, ceea ce nu este contradictoriu. Ea se dovedește mai puțin permeabilă decât creștinismul care a putut să asimileze o moștenire păgână în care Islamul nu a avut încredere.

O noțiune de reluat: „Transmiterea culturală"

O civilizație îi transmite alteia valorile, ideile, dreptul sau știința ei prin intermediul cuceririi, impunând viziunea lumii și cultura colonizatorului. Ea poate să îi lase doar texte, să-i trimită savanți sau

să răspundă la întrebările care i se pun. Atunci transmiterea se află în sfera dialogului. În sfârşit, o civilizaţie poate să nu răspândească nimic... şi să fie obiectul curiozităţii vecinilor ei, care vin să-i ia comorile intelectuale sau artistice, ori să se inspire din ea. În mod reciproc, o civilizaţie acceptă sau nu să primească şi să asimileze elemente exterioare.

În ceea ce priveşte trecerea culturii antice în Occident, lumea arabă nu a reacţionat ca un colonizator, deoarece nu a cucerit Occidentul – cu excepţia Peninsulei iberice şi a mai multor insule din Marea Mediterană. În teritoriile pe care le-a subjugat (Siria, Egiptul, Maghrebul), ea s-a aflat în contact cu o cultură din care a preluat anumite elemente şi a ignorat sau a respins altele. De altminteri, lunga durată a conflictelor care au opus Islamul şi creştinătatea, de la primele raiduri de la jumătatea secolului al VII-lea contra Imperiului Bizantin, până la impresionantele atacuri din secolele al VIII-lea şi al IX-lea contra Spaniei sau Italiei, continuate chiar şi în secolul al X-lea, nu a putut favoriza un dialog ştiinţific. Contraofensiva începută prin *Reconquista* spaniolă, continuată apoi sub egida papalităţii prin cruciade, nu a ameliorat această stare de fapt.

Aşadar, este evident că Islamul nu le-a propus cultura sa occidentalilor şi nici că şi-a trimis matematicienii sau ulemalele să-i înveţe pe necredincioşi. În general, Occidentul a mers să caute în mod direct ceea ce a descoperit. El a beneficiat şi de manuscrisele aduse de elitele mozarabe sau evreieşti, alungate de almohazi, dar a luat şi manuscrise în arabă de la Saragoza sau de la Toledo. În sfârşit, a beneficiat de traducerile făcute la cererea unor abaţi sau episcopi de către acei clerici ce cunoşteau limba greacă, precum Iacob din Veneţia. Descoperirile şi transmiterile rezultă de fiecare dată din voinţa de cunoaştere ce însufleţea elitele bisericeşti europene.

Este indiscutabil faptul că Islamul a păstrat, graţie creştinilor sirieci, arabi sau arabizaţi, o mare parte din cultura greacă. Este clar şi faptul că Occidentul a beneficiat de ea, chiar dacă acesta nu a fost unicul canal prin care a redescoperit această ştiinţă. Dar că

musulmanii le-au transmis cu bună ştiinţă creştinilor cultura antică, este doar o opinie. Vremurile de jihad şi de cruciadă nu cunoşteau cooperările culturale dintre lumile în război. Un singur indiciu, o relatare fără îndoială legendară îl prezintă pe Al-Mansur încercând să obţină cooperarea lui Leon Matematicianul, care a refuzat. În 1100, juristul din Sevilla, Ibn Abdun, a atras atenţia asupra vânzării de cărţi către evreii şi creştinii care puteau beneficia mai apoi de această cunoaştere...[31] Occidentul a mers să caute ştiinţa, aşa încât „transmiterea arabă", deseori evocată, nu a fost decât pasivă.

Ceea ce nu înseamnă că lumea islamică a rămas pasivă în privinţa culturii greceşti. Ea a filtrat--o, chiar a continuat-o sub anumite aspecte cum ar fi cazul matematicii sau al medicinei. Dar Islamul a fost pasiv faţă de Occident. Musulmanii nu au bătut la poarta creştinilor ca să le aducă operele lui Aristotel, ca să le traducă din arabă în latină. Ei nu aveau nici intenţia de a face ca lumea creştină să-şi redescopere propriile rădăcini culturale şi nici să o „civilizeze". Lumea europeană a ştiut să-şi găsească propriile resurse necesare şi suficiente ca să traducă lucrările greceşti, apoi să le comenteze şi să le folosească. Este chiar posibil ca aversiunea lor faţă de activitatea individuală, caracteristică în creştinătatea medievală, să-i fi făcut pe anumiţi gânditori din Evul Mediu să-şi ascundă originalitatea şi să atribuie propriile descoperiri unor alte persoane. În această privinţă, un fragment aparţinându-i lui Adelard de Bath este destul de surprinzător:

> „Generaţia noastră are un neajuns comun şi anume acela de a refuza să accepte tot ceea ce vine de la moderni. Motiv pentru care, atunci când aflu o idee personală, dacă vreau să o public, o atribui altei persoane şi susţin: «Nu eu am spus acestea, ci un altul». Pentru a evita inconvenientul de a se crede că eu, neştiutorul, am luat aceste idei din propria mea cunoaştere, fac astfel încât să se creadă că ele au fost preluate din studiile mele arabe".[32]

Cuvintele lui merită o îndelungă meditaţie.

Traducerile, o sursă de progres sau de greșeli?

Transmiterea presupune traducere, ceea ce comportă dificultăți proprii. Când vorbim de imensul efort de transpunerea a textelor din greacă în siriacă, în arabă sau în latină, ajungem să ne punem întrebări despre calitatea acestor versiuni sau despre inevitabilele deformări ale textului original în momentul trecerilor succesive dintr-o limbă în alta. Ce text al lui Aristotel, Euclid sau Arhimede se obține după ce a fost tradus din greacă în siriacă, apoi din siriacă în arabă și, în final, din arabă în latină? Și nici traducerile directe din greacă în latină, deși treceau prin mai puține etape, existând, așadar, un risc mai mic de a se produce greșeli, nu au fost mereu corecte. Nu se plângea oare Ioan din Salisbury de calitatea traducerilor lui Iacob din Veneția? Utilizatorii traducerilor erau uneori confruntați cu probleme de nerezolvat. D. Jacquart a evidențiat obstacolele pe care le întâlnește o știință care trebuie să-și făurească vocabularul plecând de la una sau chiar de la mai multe limbi. Medicul venețian, după cum scrie ea, în fața unor versiuni diferite ale aceleiași lucrări, una tradusă din greacă, alta din arabă, trebuie să realizeze „o adevărată critică textuală".[33]

Legătura dintre traducerea și transmiterea unei culturi depinde de competențe lingvistice – care, în plus, privesc limbi rare –, științifice și istorice. Este clar că doar o echipă de cercetători o poate realiza. Dar lucrările specialiștilor oferă deja o idee despre rezultatele la care s-ar putea ajunge. În acest sens, M.-Th. d'Alverny prezintă câteva erori de traducere aparținându-i lui Iacob din Veneția.[34] Acolo unde Aristotel scrie că natura omului este sclavă, Iacob din Veneția traduce: „natura este slujitoarea omului". De altminteri, el traduce mereu *logos* prin *ratio*, în ciuda multiplelor sensuri ale termenului grec. În realitate, Iacob din Veneția traduce aproape cuvânt cu cuvânt, așa cum făceau mulți traducători medievali. M.-Th. d'Alverny mai semnalează că traducătorii arabi sau Gerard de Cremona nu au propus nici ei versiuni mult mai exacte.[35]

În același sens, studiile realizate de R. Lemay arată că traducerile realizate la Toledo, așa cum este cea a versiunii arabe a unui text

de astronomie grecesc de către Ioan din Sevilla și Herman de Carinthia, sunt pline de greșeli, fie că este vorba de erori de lectură a textului arab, de contrasensuri, de confuzii sau de interpolări de ordin cultural.[36] Astfel, traducătorii în limba latină au atenuat mult fatalismul astral prezent în textul arab – care, de altminteri, nu corespundea deloc concepțiilor grecești. R. Lemay mai remarcă faptul că nici textele arabe nu erau lipsite de ezitări în modul în care au tradus originalul grecesc.[37]

L. Minio-Paluello deplângea „verbozitatea proprie limbii arabe", deloc adaptată, în opinia sa, pentru discursul filosofic.[38] El constată mai ales acest neajuns în privința traducerii latine a *Analiticelor Secunde* realizate de Gerard de Cremona, lucrare ce poartă în latină titlul tradus direct din termenul grecesc, *De demonstratione.*[39] Pentru această scriere a fost posibil să fie reconstituită schema traducerii sale: Hunayn ibn Ishaq a tradus din greacă în siriacă, fiul lui, Ishaq, a realizat o a doua versiune în siriacă, din care, înainte de 960, arabul creștin Abu Bishr Matta ibn Yunus a realizat prima traducere din siriacă în arabă.[40] Această versiune a fost urmată de o altă traducere în arabă datorată unui autor necunoscut, mai pretențioasă și mai alambicată decât traducerea siriacă și decât prima traducere arabă a lui Abu Bishr.[41]

Acestea sunt cele două traduceri arabe pe care Gerard de Cremona le-a folosit pentru a-și finaliza textul latin. Ne imaginăm numărul de deformări, de erori sau de imprecizii datorate celor patru traduceri succesive, inegale din punctul de vedere al calității. Temerea este confirmată prin confruntarea textului grec original și a textului latin definitiv al lui Gerard de Cremona.[42] Traducerea siriacă este fidelă textului grec; cea a lui Abu Bishr se îndepărtează mai mult de original, dar este bine întocmită. În schimb, traducerea arabă anonimă, ce redă într-o formă mai puțin concisă versiunea lui Abu Bishr, este foarte diferită de originalul grecesc.[43] Din nefericire, Gerard de Cremona s-a inspirat mult din ea. De aceea, deși mai mult o transpunere cuvânt cu cuvânt, textul lui Iacob din Veneția este mai bun decât al lui. Din toate punctele de vedere, era mai potrivit să se traducă din greacă. Această analiză se verifică,

deoarece se știe că toate traducerile realizate de la textul din arabă au fost mai apoi sistematic revăzute, pornindu-se de la textele grecești, grație activității lui Willem von Moerbeke la sfârșitul secolului al XIII-lea.[44]

Apoi, și traducătorii puteau în mod voit să realizeze o muncă de calitate inegală. Hunayn ibn Ishaq este un foarte bun exemplu în acest sens: pe cât de riguroase sunt traducerile sale în siriacă, pe atât de mult în cele în arabă autorul sacrifică precizia în favoarea eleganței stilului și a clarității.[45] În *Risala* sa, el precizează că persoana și vârsta destinatarului impuneau calitatea propriei sale traduceri...

3. ANTAGONISME MEDIEVALE

Schimburi limitate

O bogată bibliografie privește ceea ce își puteau transmite cele două civilizații, cea creștină și cea arabă, în Evul Mediu. Toți apreciază frecvența relațiilor comerciale și se știe că aceste două civilizații au strălucit și dincolo de frontierele lor, cu atât mai mult cu cât ambele erau însufleție de câte o religie cu ambiții universale.

Dar în domeniul cultural, transferurile par foarte aleatorii; acestea sunt și cel mai greu de descifrat de către un istoric. Creștinii și musulmanii puteau face schimburi de tehnici de irigație, de metode comerciale, de termeni de vocabular fără a le nega identitatea: cuvintele arabe ce desemnează monezile, *dinar* și *dirham*, provin din termenii „dinar" și „drahmă".[46] Uneori, ei puteau, iar acesta era mai ales cazul războinicilor, să fraternizeze, cel puțin pentru ceva timp. Ne aflăm în domeniul trăsăturilor culturale, mobile și ușor de difuzat. Unele transferuri științifice au fost posibile, cum ar fi sistemul zecimal și cifrele arabe pe care, totuși, Islamul însuși le împrumutase de la politeiștii hinduși prin intermediarul siriac.[47] Câteva texte literare fac obiectul unor adaptări,

dar într-un singur sens. De exemplu, sunt preluate din Bizanţ aventurile persane ale lui Simbad Marinarul, transpuse de către Mihail Andropoulos în secolul al XI-lea sub numele grec de „Syntipas", devenit filosof.[48] În schimb, ar trebui să tragem concluzia, din faptul că Islamul nu a preluat nicio operă literară din lumea creştină, că a preferat propriile sale lucrări, că a fost indiferent faţă de alte culturi sau, aşa cum unii au afirmat, că a simţit un complex de superioritate?[49] Împrumuturile n-au fost însă depline: Islamul a adoptat sistemul zilelor săptămânii, respingând orice referinţă la planete şi la zeii păgâni.

Imediat ce abordăm viziunile asupra lumii, riturile, concepţiile religioase şi raportul cu divinul, schimburile devin mult mai dificile. Aceste elemente sunt prea diferite şi, mai ales, prea contradictorii pentru a fi asimilate de civilizaţia exterioară, ce riscă să se vadă absorbită sau convertită. F. Braudel sublinia deja faptul că niciodată „o civilizaţie nu ajunge să preia destul de mult dintr-o altă civilizaţie".[50] Iar el insista asupra imposibilităţii de a contopi civilizaţiile într-un tipar comun:

> „Doar utopiştii mai visează că toate religiile pot fi contopite în ceea ce au ele specific, în ceea ce este rezistent în acest complex de bunuri, de forţe, de sisteme care formează o civilizaţie".[51]

Islamul nu putea să se încerce în arta sculpturii sau a picturii fără a contraveni fundamentelor sale. La fel, lumea creştină respingea poligamia şi nu accepta că Mohamed este „pecetea profeţilor" islamului, şi că, în consecinţă, Moise sau Iisus au fost şi ei profeţi musulmani. Dincolo de violenţa controverselor medievale regăsim aceste elemente de fond.

Putem abandona o tehnică pentru a alege o alta, dar nu ne desprindem la fel de uşor de propriile concepţii familiale sau de universul din care facem parte. Nu abandonăm nici propriile sisteme politice şi juridice, mai ales când, aşa cum este cazul Islamului, o tendinţă centripetă îi îndreaptă mereu pe credincioşi spre *Umma* originară, care a fost reală, dar a căpătat o valoare de mit de întemeiere.[52]

De unde și aspectul involutiv subliniat de unii comentatori, ce ancorează Islamul în centrul său originar de la care nu se poate îndepărta, căci în caz contrar apare păcatul major al inovației.

Faptele structurale, complexe și profunde nu se transmit; în cel mai bun caz, ele se impun unul altuia într-un proces de acculturație, o bună ilustrare în acest sens fiind lenta convertire la islam a populațiilor din Egipt și din Maghreb între secolele al VIII-lea și al XI-lea. În realitate, fiecare dintre aceste două civilizații se comporta ca și cum una ar fi fost vaccinată contra celeilalte.

Un dialog imposibil în Evul Mediu

Dacă împrumuturile nu puteau fi decât limitate, un dialog autentic, care este ceva mai important și mai diferit decât un împrumut, era imposibil – chiar fără episoadele militare ale expansiunii musulmane sau ale *Reconquistei*: cele două lumi ce depindeau de religii cu vocație universală nu aveau altă soluție decât să accepte că sunt rivale.

În realitate, există doar foarte puține exemple de dialoguri, constituite din întrebări și răspunsuri, limitate la cazuri individuale, fără nicio importanță politică sau socială.[53] Mai mult, dialogul presupune că fiecare dintre participanți vede în celălalt egalul său, îi recunoaște tot atâtea facultăți pe câte-și atribuie sieși și este de acord să-l lase să se exprime liber: dialogul este posibil între cei care se revendică de la un fond comun. Or, creștinismul considera islamul o erezie sau o formă de păgânism, iar islamul avea sentimentul viu al superiorității sale. Nu se spune oare în Coran despre musulmani: „Voi sunteți cea mai bună adunare ivită dintre oameni"?[54] În lipsa unei cunoașteri reciproce, în condițiile în care nu exista nici măcar dorința în acest sens, iar vecinul era ca și invizibil, apăreau germenii războiului.[55]

Distanța dintre cele două civilizații medievale nu a încetat să se mărească. Aceste diferențe au apărut încă de la începuturile Islamului. Cu mult înaintea cruciadelor, s-au făcut auzite critici

violente contra creștinilor, mai ales din cauză că, în virtutea a ceea ce spune Coranul despre învățăturile lui Iisus, creștinismul este perceput ca un politeism ce admite existența a trei dumnezei: Tatăl, Fiul și Maria. Desigur, aceasta nu este Treimea așa cum o concep creștinii, ci aceea pe care, conform Coranului, Iisus afirmă că nu a prezentat-o niciodată în învățăturile Lui în locul strictului monoteism islamic.[56] În consecință, în calitate de adevăr coranic, această viziune a Treimii justifică acuzația de triteism la adresa creștinilor, care ține de păcatul asociaționismului *(shirk)*, ce constă în asocierea unor alte entități lui Dumnezeu. Creștinii văd în acest fel că li se aduce reproșul de a fi *mushrikûn*, „asociaționiști", adică politeiști.

În plus, Islamul nu putea să recunoască o anumită validitate a Evangheliilor fără a se autodistruge: ca atare, ideea era că textul lor fusese falsificat de creștini, iar revelația islamului – supunerea față de un Dumnezeu unic – pe care o conținea la origine fusese suprimată pentru că mesajul coranic era cel autentic. Numeroase versete din Coran expun această acuzație adusă evreilor și creștinilor.[57] Mai întâi s-a vorbit de „stricarea" *(tahrif)* Scripturilor pe care evreii și creștinii le-ar fi citit greșit cu bună știință. Apoi, odată cu Al-Jâhiz (776-868/9) a apărut critica – la fel de actuală – a unei falsificări materiale a textului.[58] Unul dintre cele mai faimoase reproșuri aduse creștinilor este acela de a fi ascuns faptul că Iisus ar fi anunțat venirea lui Mahomed.[59] Dacă Iisus este fiul lui Dumnezeu, atunci Mahomed nu poate fi Profetul lui. Acest adevăr este valabil în ambele universuri.

Primele texte de polemică anticreștină datează din vremea lui Dirar ben Amr (728-796) și a lui Abu l-Hudayl (a doua jumătate a secolului al VIII-lea). În ceea ce-i privește pe creștini, Ioan Damaschinul (650-749?) și episcopul de Haran, Teodor Abu Qurra (750-820/825), încep să respingă principalele argumente prezentate de musulmani contra creștinismului în privința Întrupării, a Învierii și a Treimii, și denunță islamul ca erezie, iar pe Mahomed ca pe un fals profet.[60] Printre textele musulmane cele mai virulente, în afara mai multor versete din Coran („Sănezeu! Cum de se

întorc!")[61], se află diatriba lui Al-Jâhiz (sec. al IX-lea) care afirma că „necredința creștinilor este cea mai dezgustătoare, căci ei sunt poporul cel mai necurat". *Discursul despre creștini* al juristului din Cordoba Ibn Hazm (994-1063) vorbește de „absurditate", de „perversiune" și consideră „abject" discursul creștin despre Treime.[62]

În aceste condiții, se înțelege că regimul juridic al *dhimmei*, aplicat evreilor și creștinilor, ținea mai mult de o logică de discriminare decât de una de toleranță, termen anacronic în Evul Mediu. *Dhimmi* – termen care din punct de vedere etimologic înseamnă „acceptați" – erau cetățeni de categoria a doua, segregați,[63] supuși multor interdicții și privări de drepturi. Ei trebuiau să poarte bucăți colorate pe haine sau o curea lată – *zunnâr* –, pentru a se distinge de musulmani. Un impozit special, *djizya*, le asigura, din contră, protecția puterii, ceea ce ne face să presupunem că din pricina faptului că erau creștini erau amenințați de multe primejdii.[64]

Acești *dhimmi* nu aveau dreptul să dețină arme sau cai, nu puteau să se adreseze unui tribunal contra unui musulman, nu puteau să încheie o căsătorie cu o femeie musulmană, iar religia nu și-o puteau practica decât cu foarte mare discreție. În fapt, ei nu erau stăpânii propriului lor destin.[65] De aceea, exercitarea unor profesii indispensabile, cum ar fi medicina sau, din contră, ștergerea ori chiar denigrarea propriei culturi, a fost adesea un răspuns la precaritatea condiției lor, o garanție în fața capriciilor puterii.[66]

Totuși, mai mulți specialiști ai Islamului privesc această situație cu optimism și, după exemplul lui Cl. Cahen, consideră că:

> „Imaginea lumii musulmane, până prin secolul al XI-lea, este cea a unei societăți multiconfesionale remarcabile [...] unde trăiesc confortabil o mulțime de oameni de alte credințe, într-o simbioză al cărei echivalent nu i l-am putea afla la acea vreme în alte societăți."[67]

Dar proporția considerabilă de nemusulmani din teritoriile islamului nu este decât o consecință a cuceririi islamice a pământurilor creștine. Mai mult, există o diferență între o „simbioză

multiconfesională" şi o juxtapunere într-un teritoriu pe care-l locuiesc comunităţi ce depind de statute juridice diferite şi inegale. Vom prefera opinia mai nuanţată a lui M. Fierro: „Creştinii şi evreii sunt supuşi discriminării, dar, în principiu, nu sunt persecutaţi religios".[68]

Antagonismul structurilor şi discontinuitatea civilizaţiilor

Confruntarea dintre lumile creştine şi musulmane poate fi percepută ca unul dintre exemplele de relaţii dintre civilizaţii. Vom prelua de la J. Soustelle o tipologie, fără îndoială amendabilă, dar eficientă, care are meritul de a aduce mai multe precizări în privinţa acestei dezbateri.[69] Fiecare mare civilizaţie are trăsături, teme şi structuri proprii. „Trăsăturile" sunt elementele cele mai simple, cele mai individualizate, cele care ţin de obiceiurile vestimentare, de practicile culinare, de formulele de politeţe, de tehnicile agrare etc. Mai bine spus, ţin mai mult de cultură decât de civilizaţie. Cum sunt simple, ele sunt la fel de semnificative, ca orice element formal, pentru tendinţele cele mai importante şi mai profunde. „Temele" sunt elemente mai complexe. Ele privesc reprezentările lumii şi ale vieţii şi comportamentele care derivă din acestea. Fiecare dintre aceste teme este, după cum scrie J. Soustelle, un ansamblu de trăsături culturale, care modelează într-un fel fizionomia fiecărei civilizaţii. În sfârşit, „structurile" definesc „relaţiile instituţionale, juridice, mentale care pun într-un tipar formele şi temele culturale".[70] Acestea sunt cele care-i oferă fiecărei civilizaţii propria dinamică.

Este dificil de stabilit dacă legăturile sunt strânse între aceste succesiuni de fenomene şi dacă ele prezintă caracter de necesitate sau dacă relaţiile lor sunt accidentale, contingente. O civilizaţie este în sine însăşi un sistem solid alcătuit, coerent şi ierarhizat sau trebuie să o vedem ca pe un ansamblu de manifestări care, deşi acţionează între ele, nu sunt unite în mod necesar? În alţi termeni, diferitele succesiuni de fenomene, trăsături, teme şi structuri sunt

asociate prin relații de cauzalitate sau unele – e vorba de structuri – nu sunt decât condițiile ce le permit celorlalte să se dezvolte, cu o anumită marjă de libertate? Există oare în centrul fiecărei civilizații o necesitate mecanică, un determinism riguros, unde se lasă un loc de manevră posibilității de îndepărtare de structuri, de norme, adică un spațiu de manifestare a libertății?

În cazul civilizației europene, cadrele juridice, religioase și politice nu reglează toate aspectele culturale. De exemplu, multe trăsături de mentalitate nu intră în universul mental al creștinismului. Difuzarea dreptului roman nu împiedică supraviețuirea pe termen lung a obiceiurilor, ale căror origini provin uneori de la popoarele germanice din Evul Mediu timpuriu: coerența nu implică determinismul.

În lumea islamică, lucrurile se prezintă în mod diferit. Apar importante diferențe economice și sociale, iar societățile sunt diferite, căci se trece, în secolul al XII-lea, de la Damasc la Cordoba sau de la Bagdad la Cairo. Știm și cât de puternice erau, încă de la moartea lui Mahomed, opozițiile dintre facțiunile religioase și politice, care s-au exprimat în războaiele supranumite *rida*, duse de Abu Bakr contra triburilor arabe revenite la politeism sau la creștinism, sau în războiul pentru *fitna*, ce îi opuneau pe Ali și pe partizanii viitorilor Omeyyazi. Dar asocierea intimă, aproape fuzională, dintre religie, politică și drept îi oferă *Dar al-Islamului* o coerență internă mai puternică și o structură globală mai compactă. Această asociere atât de mare, al cărei echivalent nu-l găsim în nicio altă parte, provine în mare parte din caracterul recunoscut al Coranului drept Cuvânt divin întrupat în sens literal în scris, de nefalsificat, de neschimbat și imuabil. Evangheliile sau Vechiul Testament nu au această esență divină pentru credincioșii lor. Un șir de necesități derivă din această poziție remarcabilă a Cărții lui Dumnezeu și a Scrierii divine, căreia i se supune societatea în ansamblu. Un șir echivalent, susținut de structura limbii arabe, asociază cuvintele în Coran, nu prin înșiruire sintactică, ci prin omofonie, rezonanță auditivă și afectivă.[71]

Pentru musulmani, Mahomed nu este decât un om, în timp ce, pentru creştini, Iisus este fiul lui Dumnezeu. Totuşi, influenţa faptelor şi a gesturilor celui dintâi în viaţa cotidiană a credincioşilor săi este mult mai puternică decât cea a lui Iisus, fie că este vorba de practici războinice, de obiceiuri alimentare sau de igienă, ori de comportament sentimental: la Profet, totul este un model de viaţă. Creştinismul este puţin ritualizat, islamul este ritualizat la extrem: de aici rezultă diferenţele majore în organizarea societăţilor. Deci cuvintele identice nu au acelaşi sens. Astfel, termenul de „evlavie" desemnează la un creştin adorarea interioară, săvârşirea unor acte de milostenie sau asistarea la slujba religioasă, dar pentru un musulman, evlavia constă în supunerea faţă de Lege. În islam, faptele sunt practici codificate, colective şi comunitare; spiritualitatea musulmană constă în primul rând în păstrarea purităţii, îndepărtarea de orice formă de întinare, de orice murdărie, prin respectarea regulilor instituite încă de la origini. Islamul este o ortopraxie.

Aşadar, islamul este o religie, dar e chiar mai mult de atât: este un mod de organizare a societăţii care dă naştere unei justiţii, unei politici şi unor norme de viaţă precise, specifice şi legate între ele. Fără îndoială că situaţia se prezintă în acest mod deoarece islamul, şi mai întâi Coranul, sunt dominate de o „idee esenţială, cea a unui Dumnezeu unic" şi, ca atare, de absoluta necesitate de a i se supune.[72] Mesajul lui Iisus era religios, dar eliberat de Lege („Fiul Omului este şi Domn al sâmbetei"[73]), pe când cel al lui Mahomed era juridic, creator al unei Legi noi, valoarea credinciosului măsurându-se în modul în care respectă această lege. În acest fel se explică faptul că nu se poate renunţa la religie, pedeapsa apostaziei fiind moartea. Nu se renunţă la islam, deoarece nu se părăseşte *Umma*. De aceea, o măsură cum ar fi excomunicarea, alungarea din comunitatea celor credincioşi – o pedeapsă majoră în Biserică, dar care putea fi răscumpărată prin penitenţe – ar fi de neconceput în Islam.

Regăsim în opoziţia dintre creştinătatea şi Islamul din Evul Mediu acest proces probabil universal, conform căruia orice civilizaţie se constituie, în realitate, plecând de la un amalgam între ceea ce ea produce, ceea ce a primit ca moştenire şi ceea ce acceptă – sau

refuză – din exterior. Există o discontinuitate în civilizații fără de care ele nu ar ființa. Mai precis, există o discontinuitate în structurile lor, chiar dacă trăsăturile sau unele dintre temele lor sunt permutabile. O cultură, înțeleasă ca un ansamblu de tipuri de comportament, de tehnici sau de instituții se poate transmite; în schimb, o civilizație nu i se poate substitui alteia. În zilele noastre se vorbește deseori, cel puțin în Europa și în Statele Unite, de „metisaj cultural", acesta fiind privit ca o nouă etapă a progresului umanității, care ar trece, prin abandonarea unității civilizației occidentale, la o nouă entitate, încă neclar definită. Dacă un individ poate adopta sau practica mai multe culturi, mai multe limbi, ori poate împărtăși un sincretism religios propriu, mai trebuie determinat dacă fenomenul este posibil și dacă are sens la scara unei civilizații. Putem alege să mâncăm feluri de mâncare din orice țară sau să adoptăm ținute vestimentare dintre cele mai variate; dar nu putem deloc să ne gândim că se pot „metisa" sisteme juridice opuse – unele practicând, iar altele excluzând pedepsele corporale –, credințe religioase contradictorii, dacă avem în vedere cel puțin natura cărților revelate, a practicilor matrimoniale antinomice între monogamie și poligamie...

Schimbarea de scară, de la individ la comunitate și la civilizație, este un salt calitativ esențial, care face improbabil un metisaj între culturi prea îndepărtate. Acesta nu exclude posibilitatea unei coexistențe pe același teritoriu a reprezentanților respectivelor culturi. Dar civilizațiile nu fuzionează. F. Braudel aprecia că diversitatea populațiilor ce locuiesc în porturile mediteraneene arată tocmai faptul că ele nu s-au contopit, formând una omogenă.[74]

Contemporanii erau conștienți de varietatea civilizațiilor medievale; în acest sens stau mărturie cuvintele lui Al-Sadjâssi de la începutul secolului al XIII-lea: „Când înțelepciunea a coborât din înălțimile cerurului spre centrul Pământului, s-a stabilit în patru adăposturi și a locuit în patru locuri: în gândirea grecilor, în limba arabilor, în mâna chinezilor și în inima persanilor".[75]

CONCLUZIE

SOARELE LUI APOLLO LUMINEAZĂ OCCIDENTUL[1]

Europa medievală, pe urmele culturii grecești

Istoria traducerilor textelor din cultura greacă s-a aflat în centrul cercetării noastre. Aproape toate aceste opere au fost traduse din greacă în siriacă, apoi din siriacă în arabă de către creștinii orientali. În ceea ce-i privește, europenii au început încetul cu încetul să caute aceste opere și nimeni altcineva nu le-a oferit cunoașterea pe care au aflat-o singuri. Marea epocă a traducerilor a început în primii ani ai secolului al XII-lea, mai întâi din greacă în latină, înainte ca învățații să meargă să traducă în Spania sau în Sicilia versiunile arabe. În secolul al XIII-lea, au fost realizate traduceri complementare și o revizuire generală a textelor. Ca atare, învățații musulmani aveau o „datorie" (acest termen care are o conotație morală nu este cel mai potrivit) față de traducătorii sirieci ca și lumea europeană, dar și față de propriii săi învățați, creștini sau evrei, care au tradus din greacă sau au făcut efortul de a învăța limba arabă.

În afară de circulația textelor antice traduse, schimburile culturale dintre Islam și creștinătate au fost minime. Din islamul ca religie, civilizația europeană nu a împrumutat nimic, nici referințe textuale, nici argumente teologice. La fel se întâmplă și în domeniul politic sau juridic, căci Europa a rămas fidelă dreptului ei sau cadrelor sale juridice instituționale. Clericii europeni au preluat de la mai mulți învățați, arabi sau persani, musulmani, evrei și creștini, unele comentarii filosofice a căror influență a fost reală, deși au făcut obiectul unor filtrări și al unor readaptări. Dar chiar prin intermediul comentariilor lui Avicenna sau ale lui Averroes, nimeni nu poate afirma că unele noțiuni specifice limbii arabe sau unele concepte proprii islamului au fost purtătoare ale unei revoluții culturale în secolele al XII-lea și al XIII-lea.

Continuările sau îmbunătățirile înregistrate în matematică și în optică de către savanții arabi nu au fost cunoscute în totalitate în Europa, care a progresat în modul ei propriu. De exemplu, e încă dificil de stabilit dacă Fibonacci a făcut în secolul al XIII-lea descoperiri de unul singur sau dacă a utilizat tratate venind din lumea islamică.

Elenizarea Europei medievale a fost rodul europenilor. Departe de a fi fost o perioadă a „vremurilor întunecate", cea care începe din vremea lui Carol cel Mare și se încheie cu Abelard a fost impregnată în mod gradual de cultura greacă și însuflețită de o dinamică voluntară de progres intelectual. Europenii din Evul Mediu au preluat de la Antichitate o stare de spirit, un raport cu lumea și cu știința care au reprezentat adevărate caracteristici ale civilizației lor.

Dincolo de profunde schimbări, religioase, politice, tehnice desfășurate timp de câteva secole, un fir principal pleacă de la cetățile grecești și îi unește pe europeni de-a lungul epocilor. Acest fapt nu exclude nici modificările și nici inovațiile. Așa s-a putut susține că Occidentul medieval datora o parte din dezvoltarea sa practicării mărturisirii care a favorizat introspecția, examenele de conștiință și, ca atare, progresele psihologice și cognitive în domeniile raportului omului cu sine însuși și cu ceilalți.[2]

În orice caz, procesul de progres cultural și științific ce însuflețește Europa medievală între secolele al VIII-lea și al XIII-lea pare de natură endogenă. Este foarte probabil ca, beneficiind de această dinamică, de căutare seculară a culturii grecești, pe care o ilustrează mișcarea de traduceri din comunitatea de la Muntele Saint-Michel, Europa medievală să fi urmat un drum identic chiar și în absența oricărei legături cu lumea islamică. Intermediarul arab, chiar dacă există, cu siguranță nu a avut contribuția decisivă care i se atribuie; cât despre a vorbi de Islamul Luminilor înseamnă a occidentaliza în exces gândirea acelor *falâsifa* și a le atribui mai multă influență decât au avut în realitate în propria lor societate.

Acest eseu se oprește în mod voit la sfârșitul secolului al XII-lea; în secolul al XIII-lea, Europa începe o nouă etapă a istoriei sale. Putem data în vremea Sfântului Toma d'Aquino și a Sfântului Ludovic începuturile științei moderne, iar importanța europenilor în acest context este singulară. S-au făcut progrese decisive în matematică, în științe naturale – Albert cel Mare redactează *Tratatul despre vegetale* și *Tratatul despre animale* și practică disecțiile – în astronomie – când Campanus de Novara corectează anumite erori ale lui Ptolemeu și elaborează primul model de astrolab – în fizică, prin Pierre de Maricourt, care studiază magnetismul și scrie *De magnete* în 1269, în optică – Witelo construiește oglinzi parabolice și calculează unghiurile de refracție în funcție de unghiurile de incidență ale razelor de lumină prin apă, aer și sticlă... Deja unii învățați se distanțează de Aristotel, cum ar fi Roger Bacon și franciscanii de la Oxford, ce susțin virtuțile experienței. Dar prestigiul grecilor se păstrează: Parisul este, la sfârșitul secolului al XIII-lea, „noua Atenă".

O chestiune ar merita mai multă atenție, dar nu o putem dezvolta aici: Occidentul a progresat cunoscând *Fizica* și *Metafizica* lui Aristotel. S-a mai dezvoltat și prin exprimarea evidentă a unor puncte de vedere diferite față de aceste opere. Spiritul european este constituit în așa fel încât, deși preia mult, pune apoi în discuție totul foarte repede. Fără îndoială, acest fapt se datorează unui îndelungat obicei al exercițiului criticii, legate de avântul logicii

de la sfârşitul secolului al XI-lea. Sau, după cum scrie B. Sere într-o formulare deosebită: „Aristotel nu se confundă cu adevărul, [...] *auctoritas* nu este adevărul“[3].

În secolul al XIV-lea Jean Buridan (1295-1360) dezvoltă propria teorie a impulsului iniţial *(impetus)*, care pune sub semnul îndoielii *Fizica* lui Aristotel, şi încearcă să explice şi căderea corpurilor, şi mişcarea astrelor. Nicolaus Oresmus, atunci când comentează *Cartea cerului şi a lumii* a lui Aristotel, propune ipoteza mişcării Pământului şi pe cea a pluralităţii lumilor.

Graţie lui Kepler şi lui Descartes – chiar dacă acesta datorează scolasticii mai mult decât vrea să recunoască – apoi lui Leibnitz şi lui Kant, gândirea europeană se eliberează de Aristotel.[4] Aceşti filosofi au propus sisteme care ieşeau din cadrul metafizicii aristotelice şi au condus la revoluţia ştiinţifică din epoca modernă. La fel s-a întâmplat şi în domeniul logicii, chiar dacă a fost nevoie de mai mult timp: mutaţiile din secolul al XIX-lea, cele ale logicii formale, au permis ieşirea din logica aristotelică.[5]

Elenizarea mai degrabă desparte Islamul şi creştinătatea decât le uneşte

În epoca abbasidă, Islamul nu cunoscuse integral opera lui Aristotel, iar Occidentul, începând cu secolul al XVI-lea, despărţindu-se de gândirea lui Aristotel a dezvoltat ştiinţa modernă. Din contră, aceşti *falâsifa*, considerând că Stagiritul, în ciuda inferiorităţii sale faţă de profeţi, reprezenta culmea cugetării umane, nu-şi imaginau că el poate fi criticat.[6]

În Evul Mediu, cele două civilizaţii se întâlneau. Una combina moştenirea greacă şi mesajul Evangheliilor, spiritul ştiinţific şi înrădăcinarea în tradiţia religioasă al cărei garant voia să fie Biserica. Cealaltă era o fiică a Cărţii lui Dumnezeu, Cartea necreată. Ea era puternic legată de axa ei centrală, Coranul: tot ceea ce se derulează în timp trimite la matricea originară a surelor eterne.

Revelația creștină este cea a Cuvântului întrupat. Ea este prezentată în texte ce relatează evenimente, Vechiul și Noul Testament. Din această importanță a discursului și a relatării, din Cuvântul divin și din Duh apare necesitatea de a înțelege, nu numai cea de a se supune și de a crede. Revelația trebuie descifrată, iar spiritul trebuie distins de literă. Din această structură intelectuală proprie credinței creștine, în care se combină moștenirea Atenei și cea a Ierusalimului, se naște încet, încet cultura europeană.[7] Care s-a constituit pornindu-se de la o căutare conștientă a originilor sale grecești. Creștinismul, încă din secolul al V-lea, reluase conținutul științei antice: din religie, el devenise astfel un sistem global de înțelegere a lumii. Această știință, aproape dispărută din lumea latină în secolul al VI-lea, a fost progresiv reintrodusă grație unei căutări voluntare și bazate pe convingere. Existența unei tradiții a învățământului în Europa i-a asigurat difuzarea printre elitele din cultură, dar și din politică și din sistemul juridic.

Cunoașterea antică constituia cel puțin o propedeutică indispensabilă înțelegerii dogmei; *logosul* a fost integrat credinței. Apoi, el și-a căpătat independența. În mod fundamental, civilizația europeană a rămas de inspirație greco-romană și iudeo-creștină. În dezvoltarea lor ulterioară, filosofia sau știința din Europa și-au făurit propriile creații originale. Islamul era, încă de la redactarea Coranului, purtător al unui alt sistem global: din acest punct de vedere, cultura greacă nu putea fi integrată decât în mod parțial, fiind limitată la anumite sectoare sau la anumiți gânditori.

Astfel, rădăcinile culturale ale Europei pătrund în cultura greacă, în cultura romană și în Biblie; cele ale Islamului sunt în Coran, în *Sira*, în hadithuri și în dreptul care rezultă din acestea. Copacii, ramurile și roadele care au apărut din ele nu sunt decât imaginea acestor rădăcini. *Dark Ages?* Iată întrebarea de la care am pornit acest eseu.

La sfârșit, mi se pare clar că ideea de vremuri întunecate nu este potrivită pentru a defini perioada medievală.[8]

ANEXA 1

PRIETENA LUI HIMMLER ŞI „SOARELE LUI ALLAH“

„Cum în faţa lui Teopompos [regele Spartei], un străin care voia să-şi arate simpatia faţă de lacedemonieni spunea că ai săi concetăţeni îl numeau prietenul laconienilor, acesta i-a spus: Frumos ar fi, străinule, ca tu să fii numit prietenul concetăţenilor tăi.“[1]

Moştenirea lui Sigrid Hunke

Orientalista germană Sigrid Hunke (1913-1999) a devenit celebră printr-o carte apărută în Franţa în 1963, *Soarele lui Allah luminează Occidentul*[2], în care ea susţine teza unei lumi occidentale schimbate de iudeo-creştinism şi care nu-şi datorează ştiinţa, civilizaţia şi modul de a fi decât lumii musulmane. În mod deosebit, în opinia ei nimic din ceea ce exista în Evul Mediu creştin nu avea importanţă dacă nu avea o origine arabă sau musulmană, reală sau – cel mai des – presupusă de aceasta. S. Hunke mai avea şi tendinţa să-i atribuie islamului ceea ce venea de la arabii creştini, de la sabeeni sau de la evrei. O lucrare consistentă, plină

de exemple, dar cu puţine referinţe precise, *Soarele lui Allah*... apără teza unui islam civilizator, deschizător de drumuri, cu un geniu excepţional, căruia Occidentul i-ar datora totul, adică filosofia, matematica, ştiinţa experimentală, toleranţa religioasă etc.

Lucrarea ar merita să fie studiată pagină cu pagină, deoarece deformează mult faptele, minte prin omisiune, extrapolează fără justificări şi recurge, atunci când este nevoie, la tradiţia ezoterică. Dar scrierea a fost şi continuă să fie, aşa cum o arată o căutare rapidă pe internet, o lucrare de referinţă care susţine teze în spiritul epocii. Această carte, ce exaltă superioritatea islamului faţă de creştinism, este opera unei intelectuale naziste.

La originea sa se află, într-adevăr, angajamentele politice ale lui Sigrid Hunke, care a aderat la NSDAP (Partidul naţional-socialist german) la 1 mai 1937 şi a fost membră activă a secţiei berlineze a Asociaţiei naţional-socialiste a studenţilor *(Nationalsozialistischer Studentenbund)* încă din 1938. Ea a urmat la Universitatea Humboldt din Berlin cursurile lui Ludwig Ferdinand Clauss, un influent teoretician al raselor, şi a susţinut în 1941 o teză coordonată de acesta, consacrată influenţei modelelor străine asupra „omului german" *(„Herkunft und Wirkung fremder Vorbilder auf den deutschen Menschen").* Începând din 1940-1941, ea şi sora ei au participat în mod activ la activităţile desfăşurate de *Germanistischen Wissenschafteinsatz* ce aparţinea de SS, iar S. Hunke a obţinut o bursă din partea Institutului Ahnenerbe („Moştenirea strămoşilor"), fondat la 1 iulie 1935 de H. Himmler şi de W. Darré, şi aşezat sub patronajul forţelor SS şi al Ministerului Agriculturii.[3] Devenind rapid membră a acestui institut şi colaboratoare la revista lui, *Germanien*, ea a întreţinut relaţii amicale cu H. Himmler care i-a făcut legătura cu marele muftiu al Ierusalimului, Al-Husseini, admirator al naziştilor. *Ahnenerbe* se voia un institut ştiinţific, dedicat, printre altele, perpetuării Germaniei eterne, cea pe care o concepea ideologia naţional-socialistă.[4]

În ştiinţa istorică, în care ceea ce contează sunt faptele şi izvoarele, opiniile politice au o importanţă mai mare decât în filosofie: dacă Heidegger poate fi în acelaşi timp şi un mare filosof, dar şi un apropiat al naziştilor, Sigrid Hunke nu putea fi un bun istoric. Însufleţită de o violentă ostilitate faţă de iudeo-creştinism, pe care-l acuza de a fi otrăvit Occidentul, ea a văzut în Islam antiteza absolută a acestuia, ce combina

energia marțială și rafinamentul civilizațional. În acest mod, cartea ei devenea o scriere politică, nemaifiind o lucrare științifică.

După război, Sigrid Hunke a trăit la Bonn și a devenit cunoscută pe plan mondial prin lucrarea sa cu titlu foarte grăitor. Atunci ea a fost admisă în Consiliul superior al afacerilor islamice din Cairo.[5] Toată viața, S. Hunke a respins influența creștinismului, considerat *artfremd* („străin speciei germane“) și *oriental*. Pe linia gândirii național-socialiste, ea susținea cu înflăcărare întoarcerea la valorile Germaniei păgâne și la o identitate europeană, căreia ea îi asocia islamul. Această prietenă a lui Himmler rămâne, prin scrierile sale, o personalitate de prim rang pentru un anumit extremism de stânga.

O dezbatere științifică devine o miză politică... și pierde

Mitul a fost seducător. În zilele noastre, multe propuneri neverificate, uneori considerate adevăruri de nezdruncinat, converg spre această opinie și exprimă superioritatea civilizației arabo-musulmane a abbasizilor față de Europa creștină medievală. În mod curios, teza este susținută fără nuanțe într-o epocă în care este proclamată egalitatea dintre culturi și civilizații. De aici rezultă uneori adevărate aberații: Cristofor Columb ar fi descoperit America grație hărților amiralului otoman Piri Reis – și aici apare o problemă, întrucât primele hărți datează din 1516, adică la douăzeci și patru de ani după ce navigatorul genovez pășise pe continentul american.

Problematica propusă de Sigrid Hunke nu era nouă: din secolul al XIX-lea raporturile dintre Islam și cultura greacă[6] prezentau interes. Actualitatea a făcut tema și mai sensibilă. Ceea ce mult timp a fost obiect de studiu pentru istorici sau filosofi a părăsit raftul unde cărțile savante se împrăfoșau pentru a se răspândi în rândul marelui public, prin intermediul tot mai multor articole de ziar sau de reviste, ori prin conferințe. De curând, la scara Uniunii Europene s-a considerat că manualele școlare erau nedrepte față de rolul decisiv pe care l-a jucat Islamul în dezvoltarea Occidentului. Astfel, în 2002, Consiliul Europei a publicat un lung raport al lui M. de Puig, comandat ca urmare a atentatelor asupra

celor două turnuri de la World Trade Center de la New York din 11 septembrie 2001.[7] Analizând evoluţia relaţiilor dintre Europa şi lumea musulmană, autorul face apel la o revizuire a manualelor de istorie considerate vinovate de a oferi o viziune caricaturală asupra Islamului.[8] Instituţiile politice au preluat o dezbatere care la origine a fost ştiinţifică, iar istoria este îndemnată să fie scrisă în funcţie de deciziile adunărilor alese, ceea ce o expune la un proces neîncetat de remaniere, nu din cauza unor noi rezultate, ci pe măsura schimbărilor în majoritatea politică...

Un curios destin pentru o disciplină ce se străduieşte să fie o ştiinţă şi a cărei posibilitate de mişcare riscă să fie, din punct de vedere politic şi chiar juridic, limitată.

Efectele şi daunele orientalismului

Teza datoriei europene face parte dintr-un discurs mai general, legată fiind de o anumită concepţie a istoriei civilizaţiilor. În paralel cu afirmarea inferiorităţii civilizaţionale a Europei creştine medievale, se dezvoltă în realitate o argumentare ce pune în discuţie Europa actuală. Orientalismul condescendent care ar caracteriza-o, moştenitor al colonizării din secolul al XIX-lea, ar împiedica-o să-şi recunoască datoria faţă de celelalte civilizaţii. Acest orientalism îşi fixează rădăcinile în trecutul medieval al unei Europe ce nu a înţeles Islamul, ce nu i-a recunoscut niciodată valoarea, ci, din contră, l-a calomniat şi l-a bruscat în permanenţă.[9] Cu o curioasă lipsă de logică ne punem mai puţin întrebarea în sens invers. Ce imagine şi-a făcut Islamul despre Europa? A fost aceasta pozitivă şi amicală? Cât de exactă este ea? În general, se preferă o direcţie a unei critici severe a orientalismului european, definit pe baza cercetărilor lui E. Saïd ca expresie a unui sentiment de superioritate, adică de un rasism pur şi simplu. Astfel se dezvoltă un alt „orientalism", convins de superioritatea Orientului faţă de Occident...

Să insistăm în câteva rânduri asupra argumentării principale a lui E. Saïd.[10] El denunţa etnocentrismul cu care Occidentul judeca civilizaţia arabo-musulmană, pentru studierea căreia el aprecia că există un orientalism european pasionat, totuşi, şi de civilizaţiile Indiei, Chinei şi

Japoniei, precum şi ideile preconcepute cu care orientaliştii şi-ar realiza cercetările: „Orientalismul este un stil occidental de dominaţie, de restructurare şi de autoritate asupra Orientului“.[11] Această teză, polemică, nu ţine cont de faptul că lumea europeană a inventat etnologia pentru a răspunde, chiar înainte de toate, şi unei reale curiozităţi, tocmai cea care l-a făcut pe Herodot să-şi scrie *Istoriile*.[12] Că, orbiţi de etnocentrismul lor, orientaliştii au avut un sentiment de superioritate sau că au trecut obiectul muncii lor prin filtrul propriului univers mental, acestea sunt fapte pe care multe studii le-au arătat, dar situaţia contrară a existat şi ea, chiar în mod mai frecvent, dat fiind numărul mare al cercetătorilor fascinaţi sau „convertiţi“ de propriul obiect de studiu. Ne miră critica atât de severă la adresa unei lumi europene care a încercat să ridice la rangul de ştiinţă studierea celorlalte civilizaţii, atâta vreme cât niciuna dintre acestea nu pare a fi manifestat o năzuinţă asemănătoare. Nu este sigur că dorinţa de a-l cunoaşte pe Celălalt este rezultatul sistematic al unei voinţe de a-l domina. Dacă este util să fie denunţate clişeele elaborate de clericii din Evul Mediu, care au îngreunat studiile orientaliştilor occidentali din secolele al XIX-lea şi al XX-lea, ar fi potrivit să distingem în aceeaşi măsură şi partea de adevăr conţinută în operele lor, după cum la fel de interesant ar fi să aflăm şi clişeele vehiculate în teritoriile Islamului în Evul Mediu contra creştinilor, ca şi pe cele care există în zilele noastre în cărţile scrise, în Orientul Apropiat sau în alte regiuni, contra civilizaţiei occidentale şi a istoriei sale.

ANEXA 2

SAVANȚII ARABI CREȘTINI ÎNTRE SECOLELE AL VIII-LEA ȘI AL XI-LEA

Cei trei savanți despre care am vorbit în capitolul al II-lea al lucrării noastre, Hunayn ibn Ishaq, Ioan Mesue și Teodor Abu Qurra, nu figurează în acest tablou.

Nume, date și origine	*Profesie*	*Opere*
Teofil de Edesa (sfârșitul sec. al VIII-lea).		Traducător al unor lucrări ale lui Aristotel.
Yahya ibn al-Batriq (sfârșitul sec. al VIII-lea).		Traducător al unor lucrări ale lui Aristotel.
Ishaq ibn Hunayn (Bagdad; d. 910) Fiul lui Hunayn ibn Ishaq.		Autor al unor opere de filosofie și de matematică.
Sarafiyun (originar din nord-estul Irakului; prima jumătate a sec. al VIII-lea).	Medic.	Autor al unei cărți în limba siriacă despre doctorii.

Yuhanna ibn Sarafiyun (domnia lui Al-Mansur; 754-755), fiul celui de mai înainte. Tradiţia de limbă latină îl numeşte „Jean Serapion“.	Medic.	Autor al unui *Kunnash* mare şi al unuia mic, în siriacă; din acesta s-au păstrat fragmente în arabă şi textul complet în latină în traducerea lui Gerard de Cremona (*Practica Joannis Serapionis dicta breviarium*).
Salmawayh ibn Bunan (sec. al VIII-lea).	Medic.	Autorul mai multor cărţi dispărute, dar cunoscute prin intermediul operei lui Al-Razi, *Kitab al-Hawi.*
Jibra'il al-Kahhal (sec. al IX-lea).	Oftalmolog al lui d'Al-Mamûn.	
Jurjis ibn Bakhtîshu Nestorian (sec. al VIII).	Medic al lui Al-Mansur în 765; protector al nestorienilor de la Bagdad.	Se presupune că ar fi tradus în limba arabă numeroşi autori greci antici (nu la cererea lui Al-Mansur, contrar legendei), dar nu s-au păstrat mărturii. Lucrarea sa cea mai cunoscută este un *Kunnash* medical scris în siriacă.
Bakhtîshu ibn Jurjis (d. 801) Nestorian.	Medic al lui Al-Rashid.	Autor al unui *Kunnash*, adevărată capodoperă de medicină.
Jibra'il ibn Bakhtîshu (d. 828; îngropat la Mănăstirea Sf. Serghie de la Alfon).	Cel mai cunoscut din familia sa. Medic al lui Al-Rashid, apoi al lui Al-Mamûn, el pune bazele primului spital de la Bagdad. Înzestrat cu competenţe medicale excepţionale, este singurul medic despre care se vorbeşte în *O mie şi una de nopţi.*	Autor al unui *Kunnash* citat de Al-Razi, în care i-a compilat pe Dioscoride, pe Galen şi pe Paul din Egina. A mai lăsat şi o carte despre arta parfumului, un tratat despre împerechere etc.

Jibra'il ibn Ubayd Allah (domnia lui Al-Muqtadir; mort la sfârşitul secolului al X-lea)	Medic.	Autor al unui tratat despre nervul optic.
Yuhannâ ibn Quaylan (sec. al IX-lea)	Filosof. El i-a predat lui Al-Farabi la Bagdad filosofia lui Aristotel.	
Yuhanna ibn Bakhtîshu (sfârşitul sec. al IX-lea, d. 912).	Medic şi traducător.	Autor al *Cărţii despre ceea ce trebuie să cunoască medicul din ştiinţa astrelor*, primul manual de astromedicină scris în arabă, care a fost folosit de Ibn al-Salut – un alt nestorian – pentru propriul său manual de astrologie medicală.[1] A corespondat cu Hunayn ibn Ishaq, cu Abu Yaqub Isha al-Kindi (mort după 870), cu Ishaq ibn Hunayn şi cu Abu Isa Gabir.
Abu Bishr Matta ibn Yunus (d. 940). Supranumit Al-Mantiqi, „Logicianul". Călugăr la mănăstirea Dayr Qunna.	Elev al lui Ibrahim al-Marwazi. Medic şi filosof, el a fost principalul maestru al lui Al-Farabi.	Traducător al mai multor scrieri ale lui Aristotel: *Despre cer*, *Meteorologicele*, *Poetica* etc. A redactat şi comentarii personale la *Topice*, la *Primele Analitice* şi la *Analiticele Secunde*.
Abu'Uthmân Sa'îd ibn Ya'qub (Damasc, sec. al X-lea).	Medic creştin melkit, a condus cel de-al treilea spital de la Bagdad.	
Ibn al-Tayyib al-Iraki (d. 1043).	Medic, preot, traducător, filosof şi teolog: cel mai cunoscut dintre medicii nestorieni din secolul al XI-lea.	Comentator al mai multor scrieri ale lui Aristotel: *Metafizica*, *Categoriile*, *Topicele*, *Analiticele* etc. Întreţine o corespondenţă cu Avicenna.

Abu Said Ubayd Allah ibn Jibra'il (d. 1058).	Medic. Prieten cu Ibn Butlan.	Autor al unei cărţi de medicină din care s-a păstrat un fragment: *Grădina medicală*. S-a inspirat din Aristotel, Platon, Pitagora, Galen, dar şi din comentatorii arabi precum Al-Kindi sau Al-Farabi.
Ali ibn Isa al-Kahhal (sec. al XI-lea).		Autor al unui *Memento pentru medicii oculişti*, singura lucrare de oculistică arabă, foarte folosită în lumea arabă până mai de curând.
Amin al-Dawla. Cunoscut sub numele de Ibn al-Tilmidh (1073 – jumătatea sec. al XII-lea).	Medic, gramatician, filosof.	Autor al unui tratat de farmacopee care l-a înlocuit pe cel al lui Ibn Sahl.
Ibn Butlan al-Mukhtar (d. 1068).	Discipol al lui Ibn al-Tayyb. Medic, pasionat de călătorii, a locuit la Constantinopol în 1054, unde a redactat un tratat despre Euharistie la cererea lui Mihail Cerularie.	Autor al mai multor lucrări de medicină şi mai ales al unui *Almanah al sănătăţii*, tratat de igienă şi de dietetică. A purtat o polemică cu Ibn Ridwan între 1049 şi 1050.

ANEXA 3

CORPUSUL LATIN AL LUI ARISTOTEL

Texte ale lui Aristotel păstrate în opt manuscrise de la Avranches[1]

Ms 220: sec. al XIII-lea; pergament; 167 de file cu două coloane; 238/175 mm; legătură în piele de viţel de culoare neagră.

Conţine *Metafizica*, însoţită de un comentariu, într-o traducere arabo-latină.

Ms 221: sec. al XII-lea; pergament; 115 file; 245/190 mm; legătură în piele de viţel de culoare neagră.

Conţine traducerile lui Iacob din Veneţia – *Fizica* (fo 25-88v), *Despre suflet* (fo 2-21), *Despre memorie* (fo 21v-24v) –, traducerea operei naturaliste a episcopului Nemesius din Emesa, realizată de Alfan, arhiepiscop de Salerno (fo 89-115[2]).

Ms 222: sec. al XIII-lea; pergament; 76 de file, 285/200 mm; legătură în piele de viţel de culoare neagră.

Conţine cele zece cărţi din *Etica nicomahică* într-o traducere greco-latină. Textul are numeroase glose, cu o scriitură frumoasă, curată şi lizibilă, atribuită lui Robert Grosseteste. Foarte frumoase miniaturi împodobesc filele 1, 9, 23 şi 45.

Ms 224: sec. al XIII-lea; pergament; 86 de file; 235/170 mm, legătură în piele de viţel de culoare neagră.

Conţine *Primele* şi *Analiticele Secunde* (fo 49-86), în traducerea lui Iacob din Veneţia. Aceste două tratate prezintă numeroase glose, mai ales în fo 4-8v (*Primele Analitice*) şi fo 49-86v (*Secundele Analitice*).

Ms 227: sec. al XIII-lea; pergament; 200 de file, 255/185 mm; legătură în piele de viţel de culoare neagră.

Conţine mai multe traduceri greco-latine din operele lui Aristotel; *Categoriile*, până la jumătatea capitolului X (fo 10-28) într-o traducere care nu este cea a lui Boeţiu, cele opt cărţi ale *Topicelor* (fo 34-101v), *Respingerea sofiştilor* (fo 102-118) – aceste ultime două texte fiind realizate de Iacob din Veneţia. Urmează o traducere din *Primele Analitice* (fo 118-164) şi *Analiticele Secunde* (fo 164-200) într-o traducere identică cu cea din Ms 224, adică cea a lui Iacob din Veneţia. Se mai află şi *Isagoga* lui Porfir (fo 1-9). Totalitatea tratatelor lui Aristotel este însoţită de glose spectaculoase, ce acoperă marginile şi uneori părţile de sus şi de jos. A se vedea de exemplu filele 2v, 12v, 13, 34, 102-106. Tipul de scriere arată că au existat copişti diferiţi.

Ms 228: sec. al XIII-lea; pergament; 154 de file; 168/120 mm; legătură în piele de viţel de culoare neagră.

Conţine opuscule ale lui Aristotel şi Boeţiu; *Categoriile* (fo 11-39) într-o traducere identică celei din Ms 227 – o frumoasă miniatură de pe fila 39 reprezintă doi filosofi aşezaţi, care discută –, *Periermenias* (fo39v-54), *De divisione* (fo 54-67), *Topicele* (fo 68-112), o traducere a *Respingerii sofiştilor* (fo 124v-154v) asemănătoare cu cea din Ms 227. Foarte numeroase glose însoţesc *Categoriile*, *De divisione* sau *Topicele*.

Doi filosofi: Porfir și Plotin. Miniatură extrasă din *Categoriile* lui Aristotel. (Orașul Avranches, Biblioteca municipală, Ms 228, fo 39, sec. al XIII-lea).

Ms 229: sec. al X-lea și al XI-lea; pergament; 230 de file; 270/205 mm; legat în pergament.

Acest manuscris este cel mai vechi. Conține mai multe opere ale lui Boeţiu: traducerea *Categoriilor* lui Aristotel, a comentariilor la *Categorii* și la *Periermenias*, precum și câteva rânduri de vocabular filosofic scrise în limba greacă (fo 194).

Câteva fraze de conversație uzuală, în caracterele din secolul al XI-lea mai figurează și pe un alt manuscris (Ms 236, fo 97v) consacrat operelor lui Beda Venerabilul și lui Boeţiu, un indiciu al relațiilor dintre lumea latină și Imperiul Grec.

Ms 232: sec. al XII-lea; pergament; 225 de file; 215/155; legat pe jumătate.

Acest manuscris este unul dintre cele mai importante pentru ceea ce susţinem aici. El conține mai multe traduceri ale lui Iacob din Veneţia; *Fizica* (fo 141-196v), *Metafizica* (fo 201-225v), *Ethica vetus* (fo 73-77 et fo 82-89v), *Despre generare și corupere* (fo 1-63v), *Despre lungimea și despre*

scurtimea vieții (fo 199-200v). *Despre generare* și *Metafizica* sunt glosate din abundență (a se vedea printre altele fo 3, 7v, 21v, 22, 32v, 33, 207v, 208, 208v, 209 etc.).

Corpusul latin al lui Aristotel

Operele lui Aristotel pot fi grupate în trei mari categorii: logica sau *Organonul*, filosofia teoretică și filosofia practică.

Tratatele de logică sau Organonul

Categoriile
Despre interpretare
Primele Analitice (două cărți)
Analiticele Secunde (două cărți)
Topicele (opt cărți)
Respingerea sofiștilor

Filosofie teoretică

Fizica (opt cărți)
Tratatul despre cer (patru cărți)
Despre generare și despre corupere (două cărți)
Meteorologicele (patru cărți)
Tratatul despre suflet (trei cărți)
Mici tratate de istorie naturală:
Despre sens și despre cele sensibile
Despre memorie și despre amintire
Despre somn și despre veghe
Despre vise
Despre interpretarea viselor
Despre lungimea și scurtimea vieții

Despre tinerețe și despre bătrânețe
Despre viață și despre moarte
Despre respirație
Istoria animalelor (zece cărți)
Despre părțile animalelor (patru cărți)
Despre mișcarea animalelor
Despre mersul animalelor
Despre nașterea animalelor (cinci cărți)
Probleme (treizeci și opt de cărți)
Despre Xenofon, Melisos și Gorgias
Metafizica (paisprezece cărți)

Filosofie practică

Etica nicomahică (zece cărți)
Marea morală (două cărți)
Etica către Eudem (patru cărți)
Politica (opt cărți)
Economica (două cărți)
Retorica (trei cărți)
Poetica
Constituția Atenei
Despre virtuți și despre vicii

Edițiile în latină ale lui Aristotel

Toate versiunile latine ale operei lui Aristotel *(Aristoteles latinus)* au fost editate sub coordonarea lui L. Minio-Paluello și numără douăzeci și opt de volume. Vom regăsi aici lista textelor la care se face referință pe scurt în capitolul al III-lea:

L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*: L. Minio-Paluello și B.G. Dod, *Aristoteles latinus*, IV, 1-4, *Analytica posteriora (translationes Iacobi,*

anonymi sive „Ioannis", Gerardi et recensio Guillelmi de Moerbeka), Bruges/Paris, Desclée de Brouwer, 1968.

–, *De sophisticis...*: B.G. Dod, *Aristoteles latinus*, VI, 1-3, *De sophisticis elenchis*, Leiden/Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1975.

–, *Metaphysica Iacobi*: G. Vuillemin-Diem, *Aristoteles latinus*, XXV, 1-1a, *Metaphysica. Translatio Iacobi sive „vetustissima" cum scholiis et Translatio composita sive „vetus"*, Cărţile I-IV. 4, Leiden, Desclée de Brouwer, 1970.

–, *Metaphysica composita*: G. Vuillemin-Diem, *Aristoteles latinus*, XXV, 1-1a, *Metaphysica. Translatio Iacobi sive „vetustissima" cum scholiis et Translatio composita sive „vetus"*, Cărţile I-IV. 4, Leiden, Desclée de Brouwer, 1970.

–, *Metaphysica anonyma*: G. Vuillemin-Diem, *Aristoteles latinus*, XX, 2, *Metaphysica. Translatio anonyma sive „media"*, Cărţile I-IX, XII-XIV, Leiden, Desclée de Brouwer, 1976.

–, *Physica vetus*: F. Bossier et J. Brams, *Aristoteles latinus*, VII, 1-2 *(fasciculus secundus), Physica. Translatio vetus*, Leiden/New York, Desclée de Brouwer, 1990.

–, *Physica vaticana*: F. Bossier et J. Brams, *Aristoteles latinus*, VII, 1-1 *(fasciculus primus), Physica. Translatio vetus*, *Praefatio*, *et* VII. 2, *Physica. Translatio vaticana* (ed. A. Mansion, Bruges/Paris, 1957, reimp. anastatică, aceeaşi paginaţie), Leiden/New York, Desclée de Brouwer, 1990.

Traducerile lui Boeţiu

Contrar a ceea ce a scris el însuşi, Boeţiu nu a tradus *Analiticele Secunde*.[3] L. Minio-Paluello respinge existenţa acestei traduceri pe care nu o menţionează nici Isidor de Sevilla, nici Cassiodor. Traducătorul numit „Ioan" subliniază că a folosit o versiune parţială (non integra) şi, în plus, cu greşeli *(vitio corruptionis offuscatur)* a *Analiticelor Secunde*, pe care o consideră, fără dovezi, o traducere a lui Boeţiu.[4] L. Minio-Paluello semnalează în această versiune variante de vocabular ce denotă o tehnică de traducere diferită de cea a lui Iacob din Veneţia; este imposibil să spunem dacă este vorba de o traducere mai veche sau de modificări

aduse celei realizate de Iacob din Veneţia.[5] Ştim de altfel că Aristip a realizat o traducere din greacă la *Analiticele Secunde* în Sicilia în 1156. S-a păstrat o scrisoare trimisă de el unui prieten englez unde scrie: „Tu ai Apodictica principiilor ştiinţelor lui Aristotel...“[6]. Cât despre traducerea *Metafizicii* atribuită lui Boeţiu în trei manuscrise din secolul al XIII-lea[7], este vorba în realitate de traducerea zisă *composita* sau *vetus* (a doua jumătate a secolului al XII-lea).

POSTFAŢĂ – INTERVIU*

Sylvain Gouguenheim (n. 1960), profesor de istorie la Ecole Normale Superieure (ENS) de la Lyon, este un istoric şi un medievist care s-a făcut cunoscut, în primul rând, prin operele sale despre Ordinele teutonice, precum şi prin cercetările despre mistica renană şi promotorii ei. Excelenţa în câmpul studiilor despre aceste ordine a fost un merit ce i-a adus invitaţia de a face parte, din octombrie 2010, din prestigiosul grup de cercetare *Internationale Kommission zur Erforschung des Deutschen Ordens,* şi în care este singurul membru din Franţa.

El este autorul mai multor cărţi, dintre care le citǎm pe următoarele: *La réforme grégorienne. De la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde (2010), Regards sur le Moyen âge: 40 histoires médiévales (2009), Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne (2008), Les Chevaliers teutoniques (2007), Les fausses terreurs de l'an mil: attente de la fin des temps ou approfondissement de la foi? (1999), La Sibylle du Rhin: Hildegarde de Bingen, abbesse et prophétesse rhénane* (1996) etc.

„Aristotel la Muntele Saint-Michel. Rădăcinile greceşti ale Europei creştine", foarte repede după apariţia sa în primăvara anului 2009 la Editura

---

* Postfaţa şi întrebările au fost concepute de Eduard Florin Tudor, iar răspunsurile la întrebări îi aparţin autorului cărţii, Sylvain Gouguenheim.

Seuil din Franța, în prestigioasa colecție „Univers historique", a divizat lumea academică și culturală franceză. Pe de o parte, cei care susțin că a sublinia importanța transmiterii culturii grecești în Evul Mediu prin intermediul lumii bizantine și al traducătorilor creștini sirieci ce au trăit în societatea islamică *(Islam)*, înseamnă a accepta o evidență culturală, iar pe de altă parte, cei care apără ideea unei transmiteri a culturii grecești mai ales prin activitatea de traducere a savanților musulmani. Această „afacere Aristotel", conform unei expresii rapid consacrate, a fost continuată în articole apărute în cotidiene franceze prestigioase, pe bloguri diverse, în Franța, dar și în străinătate, în Europa și, în același timp, chiar și în Statele Unite ale Americii.

Teza profesorului Sylvain Gouguenheim, chiar dacă nu este nouă, a desfășurat un instrumentar impresionant de cercetare și de cultură, bazându-și, de asemenea, importanța ideilor expuse pe un stil vivace, pe anumite perspective curajoase și pe un apel la științele conexe istoriei. A susține că Aristotel și lumea filosofică greacă au fost cunoscuți în Occidentul medieval prin lucrările bizantinilor învățați și prin activitatea de traducere a creștinilor sirieci din lumea musulmană este o evidență dificil de negat. Dar a susține contribuția acestor mari uitați ai istoriei, bizantini, sirieci, clerici occidentali, unii dintre ei abia numiți în izvoarele vremii, contra ideii dominante că Islamul a reluat, filtrat și transmis occidentalilor cultura greacă antică, mai ales cea privind filosofia, deci o modalitate de a privi și de a conceptualiza lumea, aceasta i-a deranjat în mod sigur pe unii dintre contemporanii noștri. Autorul a suferit un adevărat „linșaj academic", cel puțin două colocvii au avut loc pentru a-i fi respinse ideile, situații ce par imposibile în zilele noastre, căci credem în libertatea ideilor, în expunerea lor într-o lume democratică, unde vocile ce contrazic un anumit „canon" al culturii trebuie să fie ascultate, acceptate și respectate, ca un semn al democrației cu care lumea greacă – tot Grecia antică! – ne-a înzestrat pe noi, europeni ai secolului XXI. Acesta este un mod de a spune că Celălalt, chiar dacă nu ne împărtășește ideile, trebuie să-și expună și el propria viziune asupra lucrurilor, deci alteritatea trebuie respectată nu numai când ne convine, ci și când ne chestionează. Dacă nu, înseamnă că nu am învățat nimic din experiența noastră umană, din istoria tumultuoasă a umanității, totul este zadarnic și zădărnicie, deci Celălalt nu mai există decât în măsura în care

este de acord cu noi. Din fericire, progresul umanității s-a construit pe bulversarea ideilor preconcepute, deci șansa ca să existe Celălalt și să se exprime a fost, este și va fi semnul cel mai evident al acestei umanități gânditoare ale cărei trăsături le împărtășim cu mândrie.

A primi cartea „Aristotel la Muntele Saint-Michel. Rădăcinile grecești ale Europei creștine" în colecția *Byzantium* la Editura Nemira înseamnă a împărtăși bucuria, cu cititorii de diverse facturi, de a descoperi un text palpitant, bine documentat, curajos, ce restabilește adevărul prin dovezi istorice: bizantinii și creștinii sirieci au reluat cultura greacă, și-au apropriat ideile sale esențiale, au tradus-o și au adaptat-o pentru ei înșiși și pentru ceilalți și au transmis-o lumii occidentale în Evul Mediu, o lume cu care acești mari uitați ai istoriei aveau relații foarte variate, mai ales deoarece împărtășeau cu toți aceeași credință, ce făcea parte dintr-un univers unic, cel al creștinătății. Și nu trebuie uitat mai ales faptul că sirienii, de exemplu, chiar dacă trăiau în teritoriile islamului cuceritor, nu s-au convertit, mulți dintre ei au rămas creștini multe secole, au practicat meserii foarte căutate (cea de medic, printre altele), iar unii dintre ei au tradus în siriacă sau în arabă opere din cultura greacă antică, căci vorbeau cel puțin trei limbi: greaca, siriaca și araba. Concluzia din recenzia lui Roger-Paul Droit la cartea „Aristotel la Muntele Saint-Michel", recenzie apărută în jurnalul *Le Monde* din 4 aprilie 2008, ne luminează din mai multe puncte de vedere: „Precisă, argumentată, această carte ce restabilește un adevăr istoric este și foarte curajoasă".

Cum cel mai bun mod de a se exprima pentru un autor-cercetător este apărarea ideilor lui prin cuvânt, prin dovezi de ordin istoric, credem că un mic interviu pe care profesorul Sylvain Gouguenheim a avut marea amabilitate de a ni-l acorda, va face încă și mai multă lumină în această istorie tumultuoasă a bizantinilor și a creștinilor sirieci care în mod sigur i-au lăsat Europei cultura greacă, o moștenire antică mult mai importantă decât vor să creadă și să accepte unii dintre contemporanii noștri.

Care a fost geneza acestei cărți? Care au fost punctele de plecare în cercetarea dumneavoastră?

La început, am pregătit un curs pentru studenții la Istorie din anul al II-lea despre chestiunea schimburilor în Mediterana în secolul al XII-lea. Aveam

câteva noțiuni despre schimburile culturale și împărtășeam teza pe care am criticat-o mai apoi! Pregătind acest curs, mi-am dat seama că manualele universitare de bază și chiar și mai mult cărțile destinate marelui public insistau mult asupra rolului Islamului, fără a evoca – sau doar în mică măsură – rolul Bizanțului. Or, existau numeroase articole scrise de istorici, articole ale specialiștilor, ce vorbeau despre rolul Bizanțului. Printr-o progresie logică am încercat să aflu mai multe, am studiat mai amănunțit istoria traducerilor lui Aristotel și rolul lui Iacob din Veneția și al altor traducători din vremea sa, deci din prima jumătate a secolului al XII-lea. M-am gândit să fac din toate acestea un articol. În cursul unei reuniuni de istorici am vorbit despre ele în mod public.. Un editor care era prezent mi-a propus să scriu o carte folosind aceste idei. Am acceptat. Mai târziu i-am înmânat un manuscris. A păstrat manuscrisul timp de aproape trei ani fără a-mi mai spune nimic despre el (dar editorul se îmbolnăvise grav). După trei ani, în mod evident, eu modificasem fără încetare acest manuscris. Într-o zi, am fost contactat de un alt editor care mi-a propus să scriu o carte despre cruciade. Am considerat acest subiect foarte dificil și i-am vorbit de manuscrisul meu. Editoarea, Laurence Devillairs, a fost interesată și și-a propus să-l editeze. Și așa a apărut cartea...

Care este relația, în opinia dumneavoastră, dintre rădăcinile grecești și Europa creștină?

Europa a conservat, a regăsit și a utilizat de-a lungul secolelor operele din Grecia antică (și ale Romei). Acest fapt a avut loc încet, cu perioade de accelerare, de redescoperire și de folosire; și cu perioade de tăcere, de pauză, de refuz. Creștinismul triumfător de la sfârșitul Imperiului Roman a făcut o selecție în cultura antică: a păstrat anumite lucruri, le-a ignorat pe unele sau le-a respins pe altele. Dar în final, de-a lungul secolelor, au fost redescoperite încetul cu încetul nu numai știința, ci și literatura, istoria și arta antice. În mod evident au existat mereu atitudini de refuz, dar au existat și entuziasm, și admirație. Entuziasmul a învins în sfârșit, deoarece „cultura clasică" i-a impregnat pe umaniști, apoi pe cei din Secolul Luminilor (chiar dacă toți încercau să facă totul mai bine decât anticii și să facă altceva). Această cultură „clasică" a fost transmisă în școlile și în universitățile din secolele XIX–XX.

Care sunt coordonatele esențiale pe care Europa le-a reluat de la greci în Evul Mediu?

În Evul Mediu regăsim mai ales filosofia – mai mult Aristotel decât Platon – și câteva elemente științifice (medicină, fizică, matematică). Pentru redescoperirea lui Homer, a istoricilor, a autorilor de teatru, trebuie să așteptăm, în mare, sfârșitul secolului al XIV-lea și mai ales secolul al XV-lea, când învățații bizantini care se refugiază din imperiul lor invadat de Imperiul Otoman își iau cu ei cărțile în Europa.

Care este, în opinia dumneavoastră, ideea pe care și-o făceau europenii din Evul Mediu despre cultura greacă?

Această idee era incompletă din lipsă de cunoștințe. Printre învățați, clerici și elitele regale sau princiare, unii nu erau interesați de această cultură, dar alții, din contră, credeau că ea este foarte importantă și că trebuia să fie redescoperită sau difuzată. Această voință de a o regăsi apare deja în timpul carolingienilor din secolul al IX-lea și în vremea împăraților germani ai dinastiei otoniene din secolul al X-lea. Dar abia la începutul secolului al XII-lea se intensifică în mod real căutarea activă a acestei culturi.

Care a fost rolul esențial al bizantinilor în transmiterea culturii grecești către lumea occidentală?

Cred că rolul lor a fost foarte important: desigur, învățații bizantini nu au trimis în mod voluntar manuscrise în Europa. Dar în secolele al XI-lea și al XII-lea în epoca dinastiilor macedoneană și comneană exista în Bizanț un formidabil avânt cultural. Aristotel și alți filosofi sunt redescoperiți; operele lor sunt comentate, uneori într-o formă foarte modernă (cum este cazul, în primul sfert al secolului al XII-lea, al acelor comentarii ale lui Mihail din Efes și ale lui Eustratie din Niceea). Or, în același moment occidentalii cunoscători de greacă vin în Bizanț, la Ierusalim, la Antiohia, la Tripoli (fără îndoială, în legătură cu cruciadele). Ei traduc textele păstrate pe manuscrise ale autorilor greci din Antichitate, dar au și acces la anumite texte scrise de învățații bizantini. A mai existat și o altă cale importantă:*

---

* Este vorba de orașul Tripoli, din Liban (n. tr.).

cea a circulației obiectelor de artă (din fildeș), a manuscriselor ilustrate ce redau scene antice sau creștine care i-au inspirat pe artiștii occidentali în epoca romană.

Au avut creștinii sirieci o mare și o reală putere în a-și apropria cultura greacă, iar mai apoi în traducerea ei, așa încât lumea musulmană a cunoscut mai bine această moștenire greacă?

Rolul siriecilor, al creștinilor din Orient este imens. Fără ei am fi pierdut mult. Ei au păstrat și comentat textele antice. Ei le-au tradus din greacă în siriacă, din greacă în arabă. Opera lor este imensă în aproape toate domeniile (teologie, filosofie, medicină). Cuceritorii musulmani au avut la dispoziția lor, în acest mod, o mare parte din cultura greacă, tradusă de sirieci în limba arabă.

Care a fost rolul comunităților monastice occidentale, aceste centre de cultură de care se vorbește atât de mult, în transmiterea culturii grecești și în transformarea ei într-un „bun" comun al culturii europene?

Nu trebuie uitat că în școlile din mănăstiri, chiar înainte de redescoperirea textelor grecești, au existat activități intelectuale excepționale (Sfântul Anselm la abația de la Bec, școala de la Saint-Victor de la Paris etc.). În mănăstiri se copiau manuscrise antice (mai ales latine). De exemplu, chiar dacă monahii nu împărtășeau viziunea păgână a lumii, aceasta nu i-a împiedicat să recopieze sau să conserve operele lui Horațiu, ale lui Virgiliu etc. Pentru cultura greacă mănăstirile au servit drept centre de copiere a traducerilor realizate din greacă în latină de către traducătorii europeni. În mănăstiri au mai existat uneori și comentarii ale acestor traduceri, sub forma unor mici glose pe marginile manuscriselor. Beneficiind de întinsa lor rețea în toată Europa, mănăstirile au făcut să circule aceste manuscrise și o parte a culturii antice. Dar începând cu secolul al XIII-lea rolul universităților a fost mai important.

Este Iacob din Veneția exemplul de cleric occidental ce îi reprezintă în mod deplin pe acești învățați occidentali care participă la transmiterea culturii grecești spre lumea occidentală?

Da, el este un bun exemplu în acest sens, ca și Burgundio de Pisa, Adelard de Bath sau traducătorii care au activat la sfârșitul secolului al XII-lea în Spania (Gerard de Cremona etc.).

Traducătorii, oricare ar fi religia lor, chestiune vitală în Evul Mediu, au avut un adevărat și real impact pe termen lung asupra dezvoltării, după transmiterea unor opere capitale, culturii medievale în ansamblul ei?

Desigur. Mai întâi, grație acestor traducători (din arabă în latină sau din greacă în latină) cultura s-a răspândit. Și nu trebuie uitat că acești traducători sunt și savanți sau învățați, că ei înșiși au scris uneori lucrări importante, chiar dacă acțiunea lor cea mai importantă a fost cea de traducere.

Dacă savanții musulmani nu își permit – căci religia le-o interzicea – să reia multe scheme din gândirea greacă, care ar fi, în câteva rânduri, adevăratul lor impact asupra culturii din lumea occidentală din Evul Mediu?

În Islam, cultura greacă a fost supusă unei selecții: nicio problemă pentru științe (matematică, fizică, medicină) care au fost reluate și comentate, dezvoltate. În privința filosofiei a fost mai complicat: unii învățați ce sunt grupați sub numele de „falsafa" (cuvântul arab vine direct din greacă) au fost entuziasmați de filosofia greacă (neoplatonicienii sau Aristotel). Este cazul lui Avicenna, al lui Averroes, al lui Al Farabi. Problema este că aceștia au rămas destul de izolați: ei nu au avut mulți elevi și nu au putut difuza cunoașterea filosofiei grecești în medii mai importante (din cauză că nu aveau sprijin politic? Pentru că nu existau universități? Din cauza puterii adversarilor lor ce credeau că filosofia greacă- păgână, iar acest fapt nu trebuie uitat – era contrară Coranului?). Cărțile lui Averroes au fost arse, cele ale lui Avicenna împrăștiate. În sfârșit, după câte cunosc eu, nici Homer, nici autorii de teatru (Sofocle), nici istoricii (Herodot, Tucidide) nu au fost traduși în arabă. La fel, nici gândirea politică a lui Aristotel nu a fost folosită (într-un imperiu, o carte ce are drept subiect guvernarea cetății nu a fost considerată, fără îndoială, utilă).

Care ar fi, în opinia dumneavoastră, mesajul propriei cercetări, prezentată în cartea dumneavoastră, „Aristotel la Muntele Saint-Michel",

adresat cercetătorilor, în special, și oamenilor de cultură la scara Europei, în general?

Mesajul este simplu: Europa s-a construit în mare parte pe cultura antică, greacă și romană (chiar dacă în unele momente ea a ignorat sau a respins acest fapt). A mai existat și creștinismul (catolic și ortodox), precum și elemente celte, germanice, slave etc. Dar soclul este, cred, greco-roman; acesta continuă să existe într-o mică măsură, cel puțin în imaginarul nostru.

NOTE

CUVÂNT ÎNAINTE

1. M.-R. Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage*, Philadelphia, Pennsylvania University Press, 1987; A. De Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, mai ales p. 98-142.

2. Autodenigrarea nu este absentă din criticile adresate creştinătăţii medievale; uneori găsim aici elemente demoralizatoare în mod voit, a căror difuzare este utilizată în scopuri politice mai mult distrugătoare decât constructive.

INTRODUCERE

1. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge, op. cit.*, p. 104.

2. A. Miquel, *L'Islam et sa civilisation*, Paris, Armand Colin, 1990, p. 156.

3. R. Mantran, *L'Expansion musulmane*, Paris, PUF, „Nouvelle Clio",1969, p. 168 şi 170.

4. B. Laurioux şi L. Moulinier, *Éducation et cultures dans l'Occident chrétien. Début XIIe-milieu du XVe siècle*, Paris, Messene, 1998, p. 24.

5. P. Benoît şi F. Micheau, „L'intermédiaire arabe", în M. Serres (dir.), *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, 1989, p. 151-175.

6. Idee expusă deseori fără nuanţe, de exemplu de J. Baschet, *La Civilisation féodale*, Paris, Flammarion, 2006, ed. a III-a, p. 102-104.

7. M. Arkoun, *L'Humanisme arabe au IVe (Xe) siècle. Miskawayh, philosophe et historien*, Paris, Vrin, 1982; *id.*, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve

et Larose, 1984; M. Chebel, *L'Islam et la raison*, Paris, Perrin, 2005; H.L. Gottschalk, „Die Rezeption der antiken Wissenschaften durch den Islam", Anz. Österreichischen Akademie der Wissenschaft, Phil-Hist. Klasse, 102, 1965, p. 111-134; R. Rashed (cu colaborarea lui R. Morelon), *Histoire des sciences arabes*, Paris, Seuil, 1997; J. Vernet, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Paris, Sinbad, 1985.

8. Articolul este disponibil pe internet:http://fr.articlesbase.com/article_134227.html.

9. Prefață la F. Gabrieli et al. (dir.), *Histoire et civilisation de l'Islam en Europe. Arabes et Turcs en Occident du VIIe au XXe siècle*, Paris, Bordas, 1983 (traducere din italiană în franceză).

10. A se compara R. Mantran, *L'Expansion musulmane, op. cit.*, p. 168-175; D. Sourdel, *La Civilisation de l'islam classique*, Paris, Arthaud, 1983, p. 405-412; J.-Cl. Garcin (dir.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval. Xe–XVe siècle*, Paris, PUF, „Nouvelle Clio", 2000, t. II, p. 327-398 și t. III, p. 183-208; A.-M. Delcambre, *L'Islam des interdits*, Paris, Desclée de Brouwer, 2005, p. 71-75; D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil, 2006 (p. 144-170: „L'assimilation du «savoir étranger»").

11. M. Luís María de Puig, Raport din 8 noiembrie 2002, Comisia de cultură, știință și educație, Adunarea europeană, *Coopération culturelle entre l'Europe et les pays du Sud de la Méditerranée*, document nr. 9626.

12. B. Lewis, *Les Arabes dans l'histoire*, Paris, Flammarion, 1993, p. 165.

13. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge, op. cit.*, p. 100-101.

14. Unul dintre primii care au dezvoltat această teorie a fost René Guénon (1886-1951). El introduce în această viziune a lumii o concepție care nu este, iar acest fapt trebuie amintit, contra celebrei teze a lui S. Huntington, cea a „șocului civilizațiilor", în timp ce în zilele noastre aceasta este apărată de unii adversari ai gândirii universitarului american... (S. Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997).

15. Printre numeroase exemple, istoricul american M. Bonner (*Le Djihad*, Paris, Téraèdre, 2004, p. 167-168) vorbește, în privința cruciaților, de o „cohortă de masacre", de un „entuziasm față de violență și de sângele vărsat" fără să-și dea seama că înțelege în sens literal descrierile pasionale ale cronicarilor și că în primul rând cruciații aspirau să-și verse propriul sânge, să îndure martiriul acolo unde Hristos suportase Patimile.

16. A. Miquel, *Ousamâ, un prince syrien face aux croisés*, Paris, Fayard, 1986, p. 86-88.

17. P. Mitchell, *Medicine in the Crusades. Warfare, Wounds and the Medieval Surgeon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

18. Uneori se realizează rapide analogii și comparații superficiale, cum ar fi cea dintre literatura musulmană de edificare sufletească dintre secolele al X-lea

și al XII-lea și umanismul european din secolul al XVI-lea, deși diferite prin viziunea lor asupra omului și asupra lumii.

19. În acest sens a se vedea introducerea semnată de J. Brunschwig și de G.E.R. Lloyd, *Le Savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1996, p. 17-23.

20. O revistă recentă, *Anabases*, publicată începând cu anul 2005 de Universitatea din Toulouse, se consacră tradițiilor și receptării Antichității. Analiza numerelor sale arată că Evul Mediu rămâne încă un domeniu puțin cercetat.

21. C. Beaune, *Naissance de la nation France*, Paris, Gallimard, 1985.

22. A se vedea, pentru lumea bizantină, H. Hunger, „Lire et écrire à Byzance", în O. Delouis (dir.), *Le Monde byzantin, du milieu du VIIIe siècle à 1204. Économie et société*, Paris, Hachette, 2006, p. 177-199; H. Hunger, *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, Munich, C. Beck, 1989; B. Mondrain, *Lire et écrire à Byzance*, Paris, CNRS, 2006.

23. P. Benoît, „Calcul, algèbre et marchandise", în M. Serres (dir.), *Éléments d'histoire des sciences, op. cit.*, p. 197-221.

CAPITOLUL I

1. Prima Biblie în întregime în limba latină este atestată în 250 la Cartagina (Sfântul Ciprian citează mult din ea). Apar mai apoi traducerile distincte regrupate sub numele de *Vetus latina*, ce sunt folosite în mod curent până în secolul al VIII-lea și care au fost realizate pornindu-se de la textul grecesc al Septuagintei în privința textului Vechiului Testament. Sfântul Ieronim (d. 420) a realizat mai apoi o traducere aproape integrală a Bibliei, folosind textul ebraic, cunoscută sub denumirea *Vulgata* și care s-a impus în Evul Mediu, prin intermediul versiunilor îmbunătățite în perioada carolingiană. A se vedea Voir P.-M. Bogaert, „La Bible latine des origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questions", *Revue théologique de Louvain*, 19, 1988, p. 137-159

2. H. Inglebert, *Interpretatio christiana. Les mutations des savoirs dans l'Antiquité chrétienne (30-630)*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2001. Pentru o prezentare recentă a istoriei culturale a Occidentului medieval, a se vedea: P. Riché et J. Verger, *Des nains sur des épaules de géants. Maîtres et élèves auMoyen Âge*, Paris, Tallandier, 2006.

3. H. Inglebert, *Interpretatio christiana, op. cit.*, p. 570. Preluăm de la autor ideile importante ale unei evoluții pe care el a distins-o. A se vedea mai ales p. 558-570.

4. A. Vernet („La transmission des textes en France", în *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spoleto, „Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo" [de acum înainte „Settimane di

Spoleto"], 22, 1975, p. 89-123) insistă pe marele număr de manuscrise ale lui Martianus Capella, prezente peste tot, la Chartres, Metz, Nevers, Paris, Tours..., deseori în mai multe exemplare şi însoţite de comentarii.

5. Despre supravieţuirea manuscriselor greceşti în Occident până în 1200, a se vedea studiul fundamental al lui B. Bischoff, „Das griechische Element in der abendlandischen Bildung des Mittelalters", *Byzantinische Zeitschrift*, 44, 1961, p. 27-55 (reed. în *Mittelalterliche Studien*, t. II, Stuttgart, 1967, p. 246-275).

6. A. Guillou, „L'école dans l'Italie byzantine", în *La Scuola nell Occidente latino dell'alto Medioevo*, Spoleto, „Settimane di Spoleto", 19, 1972, p. 291-311, p. 297. A se vedea S. Gennaro, „Influssi di scrittori greci nel Commento all'Ecclesiaste di Gregorio di Agrigento", *Miscellanea di studi di lettre cristiana antica*, Catane, 1951, p. 169-179.

7. Regăsim ideile filosofilor greci în scrierile adversarilor lor creştini, ca şi la polemistul Lactanţiu, *Divinae institutiones* (Lactancii opera omnia, éd. S. Brandt et G. Laubmann, Viena, 1897, p. 244-269).

8. J. Irigoin, „L'Italie méridionale et la transmission des textes classiques", în A. Jacob, J.-M. Martin, G. Noyé (dir.), *Histoire et culture dans l'Italie byzantine,* Rome, École française de Rome, 2006, p. 5-20.

9. *Viaţa lui Grigore* este opera lui Leonţiu, călugăr la Sfântul Sava, la Roma, care a terminat redactarea acestei lucrări după 680 (în *Bibliotheca hagiographica graeca*, nr. 707).

10. Prea sever, el a fost depus de către călugări... A se vedea J.-M. Sansterre „Recherches sur les ermites du Mont-Cassin", *Hagiographica*, 2, 1995, p. 57-92.

11. A se vedea scrisoarea călugărului Teodosie către arhidiaconul Leon despre cucerirea Siracuzei de arabi în 879-880 (Paris, Bibliothèque nationale de France [de acum înainte BnF], Ms gr. 3032).

12. Nil de Rossano a părăsit Calabria în 981 din cauza musulmanilor şi s-a intalat aproape de Monte Cassino în 998. A întreprins o activitate de recopiere a manuscriselor greceşti care conţineau tratate ascetice şi mistice: trei dintre acestea sunt la Biblioteca de la Monte Cassino, unul este păstrat la Grotta a fost înmormântat.

13. A. Guillou, „L'école dans l'Italie byzantine", *op. cit.*; id., „La Sicile byzantine. État de recherche", *Byzantinische Forschungen*, V, 1977.

14. C. Mango, „La culture grecque et l'Occident au VIIIe siècle", în *I Problemi dell Occidente nel secolo VIII*, Spoleto, „Settimane di Spoleto", 20, 1973, p. 683-721, aici p. 695; F. Burgarella, „Presenze Greche a Roma: Aspetti culturali e religiosi", în *Roma fra Oriente e Occidente, Spoleto*, „Settimane di Spoleto", 49, 2002, p. 943-992.

15. Iată lunga serie a celor zece papi greci şi sirieci începând cu jumătatea secolului al VII-lea: Teodor I (născut la Ierusalim), 642-649, Agathon (de origine levantină), 678-681, Ioan V (născut la Antiohia), 685-686, Sergiu I (născut în Siria), 687-701, Ioan VI (născut în Grecia), 701-705, Ioan VII (tot din Grecia), 705-707,

Sisinnios (siriac), 708, Constantin I (născut la Tyr), 709-715, Grigorie III (născut în Siria), 731-742. Zaharia (de origine greacă, născut în Calabria) termină acest ciclu, 741-752. Face excepţie doar Grigorie II (715-731).

16. Lucrare oficială ce relatează vieţile papilor şi care a fost compusă de clericii de la Curia romană de-a lungul timpului în Evul Mediu.

17. Pentru acest public grec, papa Zaharia a tradus *Dialogurile* lui Grigorie cel Mare.

18. Se discută despre calitatea studiilor sale. C. Mango se îndoieşte că el ar fi putut studia multe în Atena din secolul al VII-lea, privată de Universitatea sa de către Iustinian, în secolul anterior. Totuşi, el nu pare a nu poseda o oarecare cultură. A se vedea Voir A. Poncelet, „Vita et miracula Sancti Gisleni... auctore Rainero monacho", *Analecta Bollandiana*, V, 1886, p. 209-294.

19. Jean de Saint-Arnoul, La Vie de Jean, abbé de Gorze, éd. M. Parisse, Paris, Picard, 1999.

20. J.W. Thompson, „Introduction of arabic science into Lorraine in the tenth century", *Isis*, 12, 1929, p. 184-191; W.C. Melborn, „Lotharingia as a center of arabic and scientific influence in the eleventh century", *Isis*, 16, 1931, p. 188-199.

21. A. Bayer, „Griechen im Westen im 10. und 11. Jahrhundert: Simeon von Trier und Simeon von Reichenau", în A. von Euw et P. Schreiner (dir.), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausend*, I, Cologne, Schnütgen Museum, 1991, p. 335-343. Întâlnim în imperiu chiar şi meşteşugari greci cum ar fi zidarii care lucrează la biserica de la catedrala din Panderborn din Saxa în vremea episcopului Meinwerk (1009-1036) (*Vita Meinwerci*, MGH SRG, Bd. 59, p. 82).

22. A sa *Vita* a fost redactată de Eberwin de Saint-Martin de Trier (d. 1040).

23. Aici a găsit o relicvă (un vas de la nunta din Cana) care i-ar fi fost furată la Ierusalim. În realitate probabilitatea este foarte mare ca a sa *Vita* să fi fost redactată pentru a demonstra autenticitatea acestei relicve păstrate la Reichenau...

24. M. Zimmermann, „La connaissance du grec en Catalogne du IXe au XIe siècle", în M. Sot (dir.), *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à P. Riché*, La Garenne-Colombes, Éditions européennes Érasme, 1990, p. 493-516.

25. *Ibid.*, p. 498-499.

26. F. Burgarella („Presenze greche a Roma...", *op. cit.*) consideră că această migraţie a fost neîntreruptă, ilustrând o mobilitate internă în Imperiul Bizantin aproape mereu tăcută *(quasi sempre silente mobilita interna dell'Impero).*

27. A se vedea astfel *Vie de Saint Grégoire d'Agrigente* de Leonţiu Presbiterul, stareţ (abate) al mănăstirii Sfântul Sava de la Roma, ed. A. Berger, Berlin, „Berliner Byzantinische Arbeiten", nr. 60, 1994.

28. G. Dedeyan, „Les Arméniens en Occident (fin Xe-début XIe siècle)", în *Occident et Orient au Xe siècle*, Actes du congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 123-140.

29. F. Burgarella, „Presenze greche a Roma", *op. cit.*, p. 969.

30. MGH, *Epistolae*, III, p. 529.

31. *Vita Ludowici*, chap. VII, MGH SS, 2, p. 592.

32. Paris, BnF, cod. grec. 437; H. Omont, „Manuscrit des oeuvres de Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827", *Revue des études grecques*, 17, 1904, p. 230-236.

33. MGH SRG, anul 876: „Neluând în considerare obişnuinţele regilor franci, el credea că gloria grecilor era mai mare".

34. J.H. Burns (dir.), *Histoire de la pensée politique médiévale. 350-1450*, Paris, PUF, 1993; F. Collard, *Pouvoirs et Culture politique dans la Francemédiévale. Ve-XVe siècle*, Paris, Hachette, 1999.

35. N. Staubach, „Graecae gloriae. Die Rezeption des Griechischen als Element spätkarolingisch frühottonischer Hofkultur", în A. von Euw et P. Schreiner, *Kaiserin Theophanu...*, *op. cit.*, p. 343-368.

36. *Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, trad. P. Riché, Paris, Fayard, 1987, p. 180-182.

37. Folcuin, *Gesta abbatum Lobiensium*, MGH SS, IV, cap. XXII, p. 64.

38. Cosma Călugărul, *Vie de Jean Damascène*, *Acta Sanctorum, Maii II, App. II, in Bibliotheca Hagiographica Graeca*, nr. 884.

39. *Ibid.*, trad. A. Guillou, „L'école dans l'Italie byzantine", *op. cit.*, p. 298.

40. M. Zimmermann, „La connaissance du grec...", *op. cit.*, p. 493.

41. A. Guillou, „L'école dans l'Italie byzantine", *op. cit.*, p. 309.

42. O colecţie întreagă le este consacrată: „Corpus des actes grecs d'Italie du Sud et de Sicile", Rome, Citta del Vaticano.

43. J. Irigoin, „La culture grecque dans l'Occident latin du VIIe au XIe siècle", în *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spoleto, „Settimane di Spoleto", 22, 1974, p. 425-456.

44. De exemplu cel conservat într-un manuscris din secolul al XI-lea (Milano, Ambrosianus, A 45 sup.).

45. Messina, S. Salvat., Ms gr. 84. Originar din Mesopotamia, Aetius a studiat medicina la Alexandria înainte de a se instala la Constantinopol şi de a deveni medic la curtea lui Iustinian.

46. Paris, BnF, Parisinus suppl. gr. 1297.

47. Paris, BnF, Ms gr. 2064. J. Irigoin mai crede că fragmentul din Respingerile filosofilor (Paris, BnF, Ms gr. suppl. 1362) ar putea fi pus pe seama activităţii din Italia meridională.

48. Voir P. Canart et S. Luca, *Codici greci dell'Italia meridionale*, Rome, 2000.

49. J.-M. Martin, *Italies normandes, XIe-XIIe siècles*, Paris, 1994; P. Bouet și F. Neveux, *Les Normands en Méditerranée*, Caen, 1994.

50. Sicilia a fost un loc de producere a unor opere originale, cum ar fi în domeniul istoric *Cronica Siciliei* (Manuscris păstrat la Vatican, gr. 1912).

51. J. Irigoin, „La culture grecque dans l'Occident latin...", *op. cit.*, p. 446.

52. Homeriții sau himiariții erau locuitorii vechiului Imperiu himiarit, situat în zona actuală a Yemenului. La începuturile sale creștinismul ocupa un rol important în această zonă, fiind susținut de unii dintre prinții locali, dar mai ales din secolul al VI-lea, din diverse cauze politice, adepții săi sunt persecutați, iar unele personalități creștine sunt martirizate. Pentru mai multe informații despre această regiune și despre coabitarea unor popoare și religii diverse, a se consulta, mai ales, Joseph Chelhod, *Arabie du Sud: histoire et civilisation: le peuple yéménite et ses racines*, tomul 1, Ed. Maisonneuve & Larose, Paris, 1995 (n. tr.).

53. C. Mango, „La culture grecque et l'Occident...", *op. cit.*, p. 709.

54. Y. de Andia, „Le monastère de Saint-Sabas à Rome: relations théologiques entre l'Orient et l'Occident aux VIIe et VIIIe siècles", *Proche - Orient chrétien*, L, 2000, p. 279-296.

55. J.-M. Sansterre, *Les Moines grecs et orientaux de Rome*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1982, t. I, p. 20 și 72; t. II, p. 79.

56. P. Canart, „Le patriarche Méthode de Constantinople copiste à Rome", *Paleographica, diplomatica e archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli*, I, Rome, 1979, p. 344-352. La Latran ar fi ajuns cam cincisprezece dintre lucrările *Vivariumului* lui Cassiodor: a se vedea P. Courcelles, *Les* Lettres *grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, „Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome", nr. 159, 1948, p. 342-388.

57. Printre documentele plecate de la Latran și difuzate în Europa se află celebra culegere iconodulă din Ms gr. 1115 de la BnF (copie de 1278, dar al cărui original datează din 774-775).

58. R. Devreesse, „Le fonds grec de la Bibliothèque vaticane des origines à Paul V", *Studi i testi*, 244, 1965.

59. Deși susținut de împăratul Ludovic al II-lea, el nu a fost ales, ci cel care a devenit papă ca Benedict al III-lea în 885. A fost secretar și bibliotecar la Latran în timpul papei Nicolae al II-lea, apoi secretar al lui Hadrian al III-lea. Fratele lui, Elefterie, o răpise pe fiica lui Hadrian, care fusese căsătorit înainte de a deveni papă... Alungat, excomunicat, apoi repede reintegrat, a fost foarte activ în slujba papei Ioan al VIII-lea (872-882).

60. O psaltire latino-greacă a fost redactată la Milano în a doua jumătate a secolului al IX-lea, apoi transferată în marea mănăstire imperială de la Saint-Gall în 909.

61. *Vie de Brunon par Ruotger,* tradusă din ediţia lui H. Kallfelz, *Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10h.*, (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters), Bd. 20, Darmstatd, 1973.

62. W.J. Aerts, „The knowledge of greek in western Europe at the time of Theophano and the greek grammar fragment in Ms. Vindob. 114", în W.D. van Aalst şi K.N. Ciggar (dir.), *Byzantium and the Low Country in the Tenth Century*, Hernen, A.A. Brediusstichting, 1985.

63. M. Zimmermann, „La connaissance du grec...", *op. cit.* Editarea unei părţi din aceste glosare de J. Llauro, „Los glosarios de Ripoll", *Analecta Sacra Tarraconensia*, III, 1927, p. 331-389 şi IV, 1928, p. 271-341.

64. M. Zimmermann, „La connaissance du grec...", *op. cit.*, p. 509.

65. *Ibid.*, p. 512.

66. Tradus de Coelius Aurelianus în secolul al VI-lea şi rezumat de Moschion.

67. D. Jacquart şi F. Micheau, *La Médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1990, p. 214.

68. H. Grensemann, *Hippokrates, De aeribus, aquis, locis. Interlineare Ausgabe der spätlateinischen Übersetzung und des Fragments einer hochmittelalterlichen Übersetzung*, Bonn, 1996.

69. D. Jacquart, „La scolastique médiévale", în M. Grmek (dir.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, Paris, Seuil, 1995, p. 177-179.

70. Londra, BM MV (Add. 17, 156).

71. A se vedea de exemplu, Paris, BnF, Ms lat. 9332. El conţine opere ale lui Oribas, Alexandru de Trales şi Dioscoride şi datează de la sfârşitul secolului al VIII-lea sau de la începutul secolului al IX-lea.

72. A. Vernet, „La transmission des textes en France", *op. cit.*

73. G. Baader, „Die Schule von Salerno", *Medizinhistorisches Journal*, 3, 1978, p. 124-145.

74. A. Beccaria, *I Codici di medicina del periodo presalernitato (secoli IX, X e XI)*, Rome, 1956.

75. D. Jacquart et F. Micheau, *La Médecine arabe..., op. cit.*, p. 120.

76. Petru Diaconul, *De viris illustribus*, în H. Bloch, *Monte Cassino in the Middle Ages*, t. I, Rome, 1986, Edizioni di Storia e Letteratura, p. 127-129. Cunoaştem un alt biograf al lui Constantin, un profesor la Salerno, numit Matei.

77. D. Jacquart şi F. Micheau, *La Médecine arabe..., op. cit.*, p. 102. Traducere engleză, P. Ghalioungui, *Questions on Medicine for Scholars*, Cairo, 1980; D. Jacquart, „A l'aube de la renaissance médicale des XIe-XIIe siècles: *l'Isagoge Johannitii* et son traducteur", Bibliothèque de l'École des chartes, 144, 1986, p. 209-240. Opera lui Constantin nu se opreşte aici: a mai tradus *Chirurgia* (fragment din *Pratica*) şi *Cartea medicinei oculare,* tratatul oftalmologic al lui Hunayn ibn Ishaq, care va exercita o influenţă considerabilă asupra oftalmologiei

occidentale până în secolul al XVII-lea, aforismele savantului creştin Yuhanna ibn Massawayh şi tratatele medicale ale lui Ishaq al-Isra'îlî, medic evreu care, în prima jumătate a secolului al X-lea, a fost în slujba prinţului aglabid Ziyâdat Allah II, şi a scris *Regimul alimentelor, Cartea febrelor, Cartea urinei* etc.

78. Biblioteca din Avranches are, de exemplu, două manuscrise ale operelor lui Constantin Africanul, ambele din secolul al XIII-lea: Ms 233, *Liber Pantegni a Constantino Affricano monacho* cu reluarea unei dedicaţii către Didier de la Monte-Cassino şi Manuscrisul cu *Viaticum* al lui Constantin. Ms. 232 conţine o copie a unui tratat al lui Galen (fo 126-138v): *Liber Galieni de Secundum Ypocratem elementis*, însoţită de numeroase glose. Despre manuscrisele medicale din Evul Mediu timpuriu: E. Wickersheimer, *Les Manuscrits de médecine du haut Moyen Âge dans les bibliothèques de France*, Paris, CNRS, 1966.

79. D. Jacquart şi F. Micheau, *La Médecine arabe...*, *op. cit.*, p. 128. Un manuscris din secolul al X-lea (Ms 62, 109 fo) conţinea texte ale lui Soranus şi ale lui Galen; un comentariu la un tratat al lui Hipocrate se afla într-un alt manuscris din secolul al X-lea (Ms 75, pe pagina de gardă). Primele opt cărţi din *Pantegni* ale lui Constantin Africanul figurau într-un manuscris din secolul al XII-lea (Ms 160, fo 34v-159v). Cele trei cărţi ale *Artei medicale* a lui Alexandru de Tralles au fost copiate în secolul al XII-lea (Ms 342, 140 fo). Se mai află opere ale lui Galen şi în manuscrisele din secolul al XIII-lea (Ms 284) şi din secolul al XIV-lea (Ms 278, 286, 287 şi 293).

80. J. Irigoin, „L'Italie méridionale...", *op. cit.*, p. 16.

81. P. Riché, „Le grec dans les centres de culture de l'Occident", în M.W. Herren (dir.), *The Sacred Nectar of the Greeks. The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, Londra, King's College, 1988.

82. O listă cu operele traduse înainte de 1350 a fost realizată de J.T. Muckle. Ea este destul de consistentă, deşi autorul a lăsat deoparte în mod voit matematica şi ştiinţele (J.T. Muckle, „Greeks works translated directly into latin before 1350", *Medieval studies*, IV, 1942 p. 33-42 şi V, 1943 p. 102-114).

83. L. Minio-Paluello, „Nuovi impulsi allo studio della logica: la seconda fase della riscopeerta di Aristotele e di Boezio", în *La Scuola nell Occidente latino dell alto Medio*evo, Spoleto, „Settimane di Spoleto", 19, 1972, p. 743-766.

84. A se vedea scrisorile lui Petru Venerabilul către Sfântul Bernard *(The Letters of Peter the Venerable*, éd. G. Constable, Cambridge [Mass.], Harvard University Press, 1967, t. I, p. 294-295) şi traducerea lor de către M.-Th. d'Alverny, „Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. XVI, 1948, p. 69-131, p. 72.

85. A se vedea R. Lemay, „Dans l'Espagne du XIIe siècle, les traductions de l'arabe au latin", *Annales* ESC, 18, 1963, p. 639-665; M.-Th. d'Alverny, „Translations

et Translators", în R.L. Benson și G. Constable, *Renaissance and Renewal in the Twelth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982, p. 421-462.

86. La cererea papei Eugen al III-lea, el a tradus și texte din mai mulți Părinți greci: Sfântul Vasile, Grigorie de Nyssa, Ioan Damaschinul și Ioan Hrisostomul.

87. Totuși, se pare că occidentalii au preferat să utilizeze ceea ce ei înșiși traduseseră din limba arabă... (A. Bryer, „Cultural relations between East and West in the twelth century", în D. Baker [dir.], *The Relations between East and West in the Middle Ages*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1973, p. 77-94, aici p. 80).

88. J. Irigoin, „L'Italie méridionale...", *op. cit.*, p. 16.

89. A se vedea prefața sa, tradusă de J.-P. Boudet, în P. Gilli, *Former, enseigner, éduquer dans l'Occident médiéval*, Paris, SEDES, t. I, p. 24-27.

90. În jurul anului 1160, *Elementele* lui Euclid a fost tradusă din greacă în latină de amiralul Eugen, aflat în slujba lui Roger II de Sicilia, și de un anonim sicilian, dar matematica greacă a rămas în mare măsură puțin cunoscută.

91. P. Gandil, „Les études grecques à l'abbaye de Saint-Denis au XIIe siècle", teză de doctorat de la École des chartes, 2003.

92. F. Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1982 (ed. a V-a), t. II, p. 98.

93. R. Brague *(Au moyen du Moyen Âge*, Paris, Éditions de la Transparence, 2006, p. 190-199) vorbește de „includere" pentru a caracteriza atitudinea culturii europene față de împrumuturile pe care le-a realizat: includerea, spre deosebire de „digerare", lasă intact materialul împrumutat, după cum, în interiorul unei bucăți de chihlimbar transparent, un păianjen care s-a prins aici rămâne vizibil. Includerea este mereu însoțită de o utilizare și duce la transformări: civilizația europeană nu s-a limitat la conservarea reminiscențelor din culturile anterioare, ci le-a făcut roditoare. În caz contrar, am fi avut de-a face cu o cultură academică incapabilă de inovații. (R. Brague exprimă o opinie asemănătoare, p. 201).

94. H. Inglebert, *Interpretatio christiana, op. cit.*

95. M.-D. Chenu, *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Conferința Albert le Grand, 1968, Paris/Montréal, Vrin/Institut d'études médiévales, 1969.

96. În această privință există multe lucrări: J. Paul, *L'Église et la Culture en Occident*, Paris, PUF, „Nouvelle Clio", 1986; J.-P. Boudet, A. Guerreau-Jalabert et M. Sot, *Histoire culturelle de la France*, t. I, *Le Moyen Âge*, Paris, Seuil, „L'Univers historique", 1997.

97. A. Guerreau-Jalabert, „La «Renaissance carolingienne»: modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales", Bibliothèque de l'École des chartes, 139, 1981, p. 5-35.

98. J.-J. Ampère, *Histoire littéraire de la France jusqu'au XIIe siècle*, Paris, 1839.

99. J. Paul, *L'Église et la culture...*, *op.cit.*, t. I, p. 124.

100. Această scenă i se datorează călugărului de la Saint-Gall, Notker Bâlbâitul (d. 912).

101. Carol cel Mare obține în acest mod în 774 celebra colecție zisă „Dionysio Hadriana". În 816 și 817, cele două concilii succesive de la Aix-la-Chapelle dau texte de drept canonic, iar în 827-829, Ansegise, abate de Saint-Wandrille, reunește într-o colecție diferitele capitule emise de Carol cel Mare și de Ludovic Evlaviosul.

102. Acest fenomen, numit de specialiști *Literacy* ou *Schriftlichkeit*, a fost studiat în numeroase lucrări apărute în ultimii douăzeci de ani: R. McKitterick, *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

103. Asistăm în timpul domniei lui Ludovic Evlaviosul la o „clericalizare a elitelor cultivate".

104. Învățământul antic și medieval se baza pe artele liberale, împărțite în două domenii: *trivium*, mai literar – logica sau dialectica, gramatica și retorica –, și *quadrivium* cu o orientare științifică – aritmetică, geometrie, astronomie și muzică. Sunt studiate opere de Martianus Capella, Macrobiu, Boețiu, iar *Fenomenele* lui Aratos pentru astronomie.

105. În domeniul liturghiei, Chrodegang, episcop de Metz, pune să se copieze sacramentarul numit ghelasian, care se dovedește a fi prea complicat. Este înlocuit cu un sacramentar trimis lui Carol cel Mare de papa Hadrian și pe care Alcuin îl modernizează.

106. Cunoașterea limbii latine este cerută în mai multe texte de lege *(Admonitio generalis* din 789, canoane ale conciliului de la Aix din 813, numeroase statute sinodale).

107. „Trimișii suveranului", în lb. latină în orig. (n. tr.).

108. La Attigny, în 822, episcopii își fac *mea culpa* și recunosc că nu și-au făcut datoria în acest sens.

109. J. Paul, *L'Église et la culture...*, *op. cit.*, p. 154.

110. Adopționismul era o erezie din Antichitate conform căreia Iisus nu a fost Fiul lui Dumnezeu, ci doar fusese adoptat de el. Această erezie reapare în Spania prin susținerea arhiepiscopului Elipand de Toledo (d. 800) și a lui Felix, episcop de Urgell. Elipand propunea să se facă distincție între cele două naturi ale lui Hristos: partea umană fusese adoptată de Dumnezeu, în timp ce partea divină era „fiul lui propriu" *(filius proprius).* Aceasta însemna să se revină la o doctrină foarte apropiată de nestorianism, iar în final să se nege Întruparea. Cele două poziții au fost condamnate în timpul conciliului de la Frankfurt din 794.

111. Acest călugăr de la Fulda (d. 866) a elaborat o doctrină conform căreia oamenii erau, de la naștere, predestinați la mântuirea eternă sau la pedeapsă, de unde și denumirea de „dubla predestinare".

112. Ph. Wolff, *L'Éveil intellectuel de l'Europe*, Paris, Seuil, 1971; D. Iogna-Prat et J.-Cl. Picard, *Religion et culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie*, Paris, Picard, 1990; P. Riché, *Les Grandeurs de l'an mille*, Paris, Bartillat, 1999.

113. M. Gibson, „The Continuity of Learning (850-1050)", *Viator*, VI, 1975, p. 1-13.

114. Thangwar, *Vita Bernwardi*, MGH SS, IV (a se vedea P. Riché, *Écoles et enseignement dans le haut Moyen Âge*, Paris, Picard, 1989, p. 360).

115. Editarea și traducerea acestui tratat în D. Poirel, „L'art de la logique: le *De rationali et ratione uti de Gerbert*", în O. Guyotjeannin et E. Poulle, *Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, Paris, École des chartes, 1996, p. 313 Frova, „Gerberto *philosophicus*. Il *De rationali et ratione uti*", în *Gerberto Scienza, Storia e Mito,* atti del Gerberti symposium, Bobbio, „Archivi Storici Bobiensi", 1985, p. 351-377.

116. Într-adevăr, unii susțineau că, deși înzestrat cu rațiune, omul nu se folosește de aceasta când doarme. Argumentul este ușor de respins și nu merită redactarea unui scurt tratat de logică, dar Gerbert ține să-și prezinte modul deosebit în care stăpânea dialectica. El prezintă panoplia argumentelor anterioare propriei sale expuneri și le respinge apoi, pe fiecare în parte. Nu aflăm, după cum arată D. Poirel *(op. cit.)*, în fața unei exemplificări a tranziției dintre jocul erudit și întrebările din „disputele solemne" din universitățile din secolul al XIII-lea.

117. Saintury-sur-Loire, Ripoll, Reims, Chartres, Würzburg, Trier, Köln și Magdebourg...

118. Despre calitatea intelectuală a operelor abaților de la Cluny din secolul al X-lea, a se vedea D. Iogna-Prat, *Études clunisiennes*, Paris, Picard, 2002.

119. Traducere în limba franceză de P. Riché, *Les Grandeurs de l'an mille, op. cit.*, p. 177.

120. Această dată, „uimitor de timpurie", după cum spune G. Beaujouan, este atestată de codicele Vigilanus, Ms de l'Escorial d.I. 2. A se vedea G. Beaujouan, „Les chiffres arabes selon Gerbert", în O. Guyotjeannin și E. Poulle, *Autour de Gerbert d'Aurillac..., op. cit.*, p. 322-328.

121. Descrierea abacului este realizată de Richer de Reims; traducerea textului în P. Riché, *Les Grandeurs de l'an mille, op. cit.*, p. 208. Pe această temă: K. Vogel, „L'arithmetica e la geometria di Gerberto", în *Gerberto Scienza, Storia e Mito, op. cit.*, p. 577-617; M. Folkerts, „Frühe Darstellungen des Gerbertschen Abakus", în R. Franci (dir.), *Itinera mathematica*, Sienne, 1996, p. 23-43.

122. A se vedea scrisoarea sa către Adalbold, al cărei conținut matematic este reluat de Pseudo-Boețiu, autor al unui tratat de geometrie la începutul secolului al XI-lea: G. Beaujouan, „Les Apocryphes mathématiques de Gerbert", în Gerberto Scienza, *Storia e Mito, op. cit.*, p. 645-657.

123. Aparatul este descris de cronicarul Thietmar de Mersebourg care îl denumește orologiu. A se vedea E. Poulle, „L'astronomie de Gerbert", în Gerberto Scienza, *Storia e Mito, op. cit.*, p. 597-617. Textul despre utilizarea astrolabului, atribuit lui Gerbert, este fără îndoială al unuia dintre ucenicii săi. (E. Poulle, „Naissance de la légende scientifique: note sur l'autorité des traités de l'astrolabe", în O. Guyotjeannin et E. Poulle, *Autour de Gerbert d'Aurillac..., op. cit.*, p. 342-345).

124. A. Crépin, *Éducations anglo-saxonnes*, Amiens, 1992, p. 13-18.

125. Un tratat de astronomie, de la mănăstirea din Ripoll, este păstrat în celebrul Ms 225 de la Biblioteca din Barcelona.

126. *Gerbert d'Aurillac. Correspondance*, trad. P. Riché, Paris, 1993, scrisoarea nr. 44.

127. J. Paul, *L'Église et la culture...*, *op. cit.*, t. I, p. 258.

128. Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon*, trad. J.-P. Boudet, în P. Gilli, *Former, enseigner, éduquer...*, *op. cit.*, t. I, p. 37.

129. C.H. Haskins, *The Renaissance of the Twelth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1927. A se vedea J. Verger, *La Renaissance du XIIe siècle*, Paris, Cerf, 1996.

130. R.L. Benson, G. Constable, C.D. Lanham, *Renaissance and Renewal in the Twelth Century Europe*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982. Această carte publică toate conferințele de la un colcviu susținut în cinstea celei de-a cincizecea aniversări a apariției lucrării lui C. Haskins, a cărei importanță o percepem în acest mod.

131. În Occidentul latin, în limbajul bisericesc medieval, exista diferența dintre clericii seculari (sau mireni) și clericii „regulari", în sensul că primii trăiau în mijlocul poporului, iar ceilalți se supuneau regulilor din mănăstiri, putând fi identificați monahilor. Pentru o bună și detaliată descriere a acestor diferențe, care definesc modul de structurare a societății medievale occidentale, a se vedea, printre altele, lucrarea unui colectiv de specialiști medieviști *Le clerc séculier au Moyen Age*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1993 (n. tr.).

132. J. Paul, *L'Église et la culture...*, *op. cit.*, t. II, p. 454.

133. M.-D. Chenu, *La Théologie au XIIe siècle*, Paris, Vrin, 1976. Aceste patru sensuri ale Scripturii sunt patru niveluri de semnificație date textelor biblice: literal, tipologic – corespondențele între Vechiul și Noul Testament – moral și spiritual – eshatologic, ajungând la sfârșitul vremurilor.

134. J. Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Paris-Fribourg, Cerf, 1994; J. Verger, *L'Amour castré. L'histoire d'Héloïse et d'Abélard*, Paris, Hermann, 1996; M.-T. Clanchy, *Abelard. A Medieval Life*, Oxford, Blackwell, 1997, Paris, Flammarion, 2000.

135. Traducerea prefeței lui Hermann de Carinthia de J.-P. Boudet, în P. Gilli, *Former, enseigner, éduquer...*, *op. cit.*, t. I, p. 24-27. Despre Hermann de Carinthia,

a se vedea R. Lemay, „De la scolastique à l'histoire par le truchement de la philologie: itinéraire d'un médiéviste entre Europe et Islam", în *La Diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Rome, 1987, p. 433-439.

136. P. Sicard, *Hugues de Saint-Victor et son école*, Turnhout, Brepols, 1991.

137. P. Benoît, „La théologie au XIIIe siècle: une science pas comme les autres", în M. Serres, *Éléments d'histoire des sciences, op. cit.*, p. 177-195. Distingem încă din secolul al XII-lea teologia naturală, apropiată de metafizică, ce încearcă să-l cunoască pe Dumnezeu folosind raţiunea, şi teologia revelată care trebuie să explice tainele credinţei.

138. S. Gouguenheim, *La Sybille du Rhin*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1996; L. Moulinier, *Le Manuscrit perdu à Strasbourg. Enquête sur l'oeuvre scientifique d'Hildegarde de Bingen*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995.

139. Anselme de Cantorbéry, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, texte latin, introducere şi traducere de M. Roques, Paris, 1963.

140. Guillaume de Conches, *Philosophia mundi*, I, 23, in P. Migne (dir.), *Patrologie latine* (de acum înainte PL), t. 172, col. 56. Pozitivismul, refuzul supranaturalului, impregnează acest text surprinzător al lui Guillaume de Conches şi fac din el una dintre minţile cele mai luminate din Evul Mediu.

141. „Trebuie să amintim că *questio* se naşte din afirmarea şi din negarea sa contradictorii", scrie Gilbert de la Porée *(Commemorandum est quod ex affirmatione et ejus contradictoria negatione questio constat*, citat de G. Paré, A. Brunet şi P. Tremblay, *La Renaissance du XIIe siècle*, Paris/Ottawa, Vrin, 1933).

142. Hrotsvita de Gandersheim. *Oeuvres poétiques*, ed. M. Goullet, Grenoble, Jérôme Millon, 2000.

143. La sfârşitul secolului XX, unii filosofi francezi au scris numeroase variaţiuni pe tema „morţii omului", apărând şi dezvoltând tema „drepturilor omului", fără a fi preocupaţi de contradicţie.

144. K. Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, 1979.

CAPITOLUL AL II-LEA

1. În secolul al XIII-lea, Creta, Ciprul şi Rodosul s-au afirmat ca noi plăci turnante ale acestor schimburi culturale.

2. G.E.R. Lloyd, *La Science grecque après Aristote*, Paris, La Découverte, 1990; H. Maguire (dir.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington, Harvard University Press, 1997; B. Flusin, „L'enseignement et la culture écrite", în J.-Cl. Cheynet (dir.), *Le Monde byzantin. L'Empire byzantin (641-1204)*, Paris, PUF, „Nouvelle Clio", t. II, p. 341-368.

3. A se vedea H. Hunger, *Die Hochsprachliche Profane Literatur der Byzantiner*, München, 1978, t. I, p. 25-37 şi p. 57-58.

4. Această lucrare nu este cunoscută decât din ceea ce a citat din ea Simplicius. A fost parţial tradusă în arabă în *Siwan Al-hikma* de Abu Sulaiman as-Sigistani (912-985), a se vedea J.-L. Kraemer, „A lost passage from Philoponus *contra* Aristotelem in arabic translation", *Journal of American Oriental Society*, 85, 1965, p. 318-327. Ideile lui Philopon au fost adoptate de Al-Kindi şi Al-Razi, căci se potriveau în mod evident cu cele din cosmogonia musulmană.

5. Simplicius distingea din materia care se conserva „calitatea" şi „volumul" care se modificau.

6. Un manuscris al lui Euclid l-a costat pe Arethas de Cezareea, în 888, suma de 14 nomismata de aur, adică preţul a aproximativ 70 de hectare de pământ de bună calitate.

7. În biblioteca lui se aflau tratate ale lui Kyrinos, Markellos, Apollonios şi din scrierile lui Euclid.

8. Universitatea de la Magnaura a fost fondată în 863 de Cezar Bardas, într-un palat situat în incinta Palatului imperial. Bizanţul a cunoscut sistemul universităţii încă din vremea lui Iustinian, dar era vorba în realitate de o formă de învăţământ superior limitată la câteva discipline (cele din *quadrivium* – în greacă, din *tetraktys*), fără o veritabilă instituţie înzestrată cu statute şi regulamente, cum va fi cazul universităţilor europene din secolul al XIII-lea.

9. Despre renaşterea studiilor aristotelice în Bizanţul din secolul al IX-lea: J. Irigoin, „Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople, IXe siècle", *Cahiers de civilisation médiévale*, 5, 1962, p. 287-302 ; K. Oehler, „Aristote in Byzantium", Byzantine and Modern Greek Studies, 5, 1964, p. 133-146.

10. A se vedea A.-Th. Khoury, *Les Théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs*, Leuven/Paris, Nauwelaerts, 1969. Scrierile lui Niceta au fost editate şi traduse în dans K. Förstel (dir.), *Niketas von Byzanz, Schriften zum Islam*, Corpus islamo-christianum, Series Graeca, Würzbourg, 2000.

11. *Arethae Scripta minora*, éd. L.G. Westerink, I, Leipzig, 1968, p. 325.

12. Operele sale: *Opera*, ed. N. Kecakmadze, Tbilissi, 1966; *Quaestiones quodlibetales*, ed. P. Joannou, Ettal, Buch-Kunstverlag, 1956. A se vedea P. Joannou, *Christliche Metaphysik in Byzanz*, Ettal, Buch-Kunstverlag, 1956; P. Stephanou, *Jean Italos, philosophe et humaniste*, Rome, Pontificum Institutum orientalium studiorum, 1949; L. Clucas, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, Munich, Institut für Byzantinistik, 1981.

13. Studiul aprofundat al limbii greceşti, practica retoricii, lecturarea marilor filosofi Aristotel şi Platon *(tas Aristotelikas teknas eu analexamene kai tous Platonos dialogous),* cărora li se adăuga *tetraktys*-ul ştiinţelor (Anne Comnène,

Alexiade, ed. B. Leib, Paris, Les Belles Lettres, 1989, t. III, p. 218). Graţie ei ştim cât de înaltă era cultura de care se împărtăşeau elitele la sfârşitul secolului al XI-lea.

14. A mai scris comentarii şi la *Parva naturalia*, *Părţile animalelor*, *De generaţione* etc.

15. A. Dondaine, „Hugues Éthérien et Léon Toscan", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 19, 1952, p. 67-134.

16. R. Tardy, *Najran. Chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, Beyrouth, 1999; J.S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Londra, New York, Longman, 1979. Najran este situat în Yemen, la limita meridională a masivului Hijaz.

17. La Haran (Mesopotamia de Sus) se refugiaseră pseudo-sabeeni, în realitate politeişti greci care se dădeau drept sabeeni ca să scape de condamnările la moarte, a se vedea M. Tardieu, „Sabéens coraniques et sabiens de Harran", Journal asiatique, 247, 1986, p. 1-44.

18. Mănăstirea Sfântul Maruan de pe muntele Liban a fost în acest sens un foarte important centru de cultură siriacă, dar a dispărut din izvoare după 823 (a fost distrusă în secolul al X-lea).

19. P. Escolan, *Le Monachisme syrien du IVe au VIIe siècle. Un monachisme charismatique*, Paris, Beauchesne, 1999. În Orient nu există ordine religioase: fiecare mănăstire urmează o regulă creată de fondatorul ei şi înscrisă în tipiconul propriu (după exemplul acelor *tipika* ale mănăstirilor bizantine). Regulile adoptate la început şi reluate în mai multe mănăstiri au fost cele ale Sfântului Pahomie (d. 346) şi ale Sfântului Vasile (d. 379). Deci, universul monahic este constituit din moduri de viaţă foarte variate: eremiţi, cenobiţi ce trăiesc în comunitate, călugări ce locuiesc în lavre, împărţindu-şi timpul între chiliile individuale izolate şi o viaţă în comun sâmbăta şi duminica.

20. G. Troupeau, in A. Vauchez et al. (dir.), *Histoire du christianisme*, Paris, t. IV, p. 447-448 ; D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 153-154.

21. Aceste şcoli au oferit un model pentru şcolile coranice: a se vedea R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens. Les maîtres des Arabes*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 273, nota 22.

22. Ibn Khaldun, *Muqqadima*, VI, 4, trad. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 199.

23. R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens*, *op. cit.*, p. 90.

24. „Studierea limbii greceşti nu a făcut niciodată parte din tradiţia pedagogică în ţările Islamului" (*ibid.*, p. 263, note 7). A se vedea D. Jacquart (dir.), *La Formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, Turnhout, Brepols, 1994.

25. G. Troupeau, „Réflexions sur l'origine de l'écriture arabe", *Semitic Studies in Honor of Wolf Leslau*, II, Wiesbaden, 1991, p. 1562-1570; A.-L. de Prémare,

Les Fondations de l'islam, Paris, Seuil, 2004, p. 442-443. A mai fost propus și situl Al-Anbâr, un alt oraș din regatul lakhmid, pe țărmul stâng al Eufratului, sediul a două episcopate, nestorian și iacobit, Hira fiind mai apoi centrul de radiere a acestei scrieri grație faptului că era capitala statului.

26. A se vedea O. al-Ghul, „An early arabic inscription from Petra carrying diacritic marks", *Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie*, t. 81, 2004, p. 105-118.

27. Petra Roll 83.

28. S. Brock, „Towards a history of syriac translation technique", *Orientalis christiana analecta*, 221, 1983, p. 1-24; P. Tarrazi, *Haza' in alkutubal- qadima fi l-hafiqayn*, Beyrouth, 1947, a insistat asupra rolului creștinilor în mișcarea de traducere a lucrărilor științifice. S. Pinès, *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Sciences*, in *The Complete Works of Shlomo Pines*, t. II, Ierusalim, Magnes, 1996, vorbește de „școala creștină de la Bagdad"; a se vedea și S. Kh. Samir, „La transmission du savoir de Byzance à Bagdad", în N. Prouteau et Ph. Sénac (dir.), *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale, VIIIe-XIIIe siècles. Échanges et contacts*, Poitiers, CESM, 2003, p. 125-137. M. Hammam („La contribution des chrétiens à la vie intellectuelle et scientifique dans l'Orient musulman entre le VIIIe et le Xe siècle", în G. Jehel et Ph. Racinet, *Orient et Occident du IXe au XVe siècle*, Paris, Éditions du Temps, 2000, p. 201-211) tratează subiectul neutilizând decât izvoarele musulmane, mai ales *Fihrist d'Al-Nadim* și *Tabaqat al-Umam* de Said Al-Andalousi. Ca atare, rezultatul este incomplet. De altminteri, nu este sigur că populația creștină din Orient, „paznici ai culturii și ai științei antice, au fost seduși de noua dinamică creată de Islam", așa cum el afirmă (p. 203).

29. D. Urvoy amintește că el a studiat la Alexandria și că a redactat două tratate de introducere în filosofia lui Aristotel *(Histoire de la pensée arabe..., op. cit.*, p. 151); a se vedea H. Hugonnard-Roche, „Comme la cigogne au désert. Un prologue de Sergius de Res'ayna à l'étude de la philosophie grecque en syriaque", în A. de Libera et al. (dir.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, p. 79-97.

30. În 1395, Tamerlan a prădat orașul și i-a masacrat pe creștini. O comunitate mică de creștini caldeeni a continuat să existe până în 1915, dată la care a fost redusă la zero de turci.

31. „După secolul al IX-lea, cum ansamblul moștenirii antice a fost tradus, o știință propriu-zis arabă a început să se dezvolte", D. Jacquart și F. Micheau, *La Médecine arabe..., op. cit.*, p. 54.

32. R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens, op. cit.*, p. 190.

33. Acest tratat al lui Dioscoride a fost tradus în latină în Africa de Nord încă din secolul al IV-lea și era deja cunoscut în Spania în secolul al VI-lea: Isidor de Sevilla se inspiră din el.

34. J. Filliozat, *La Doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris, 1949, ed. a II-a, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1975.

35. A se vedea prezentarea precisă a acestui aspect deseori ignorat în lucrarea stimulantă a lui S.-C. Kolm, *Le Bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité*, Paris, PUF, 1982.

36. E.A. Wallis (dir.), *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics. The Book of Medicines*, Londra, Oxford University Press, 1913.

37. M. Meyerhoff, „Von Alexandrien nach Bagdad", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl.*, 23, 1930, p. 389-429; N. Palmieri, „La théorie de la médecine des Alexandrins aux Arabes", în D. Jacquart (dir.), *Les Voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au XIXe siècle*, Geneva, Droz, 1997, p. 33-134.

38. W. Wolska-Conus, „Les Commentaires de Stéphanos d'Athènes au *Prognostikon* et aux *Aphorismes* d'Hippocrate: de Galien à la pratique scolaire alexandrine", *Revue des études byzantines*, t. 50, 1992, p. 8-9.

39. *Risala ila Ali ibn Yhaya* (scrisoare către Ali ibn Yahya ibn Abi Mansur) datată în 856 (ed. și trad. G. Bergsträsser, *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen*, Leipzig, 1925).

40. J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire perse sous les Sassanides*, Paris, Lecoffre, 1904.

41. A se vedea *Encyclopédie de l'Islam*, noua ediție, Leiden/Paris, Brill/Maisonneuve et Larose, 1960-..., t. II, p. 1146, „Gondêshâpûr".

42. Al-Razi utilizează în realitate a doua traducere datorată unui nestorian de la Bagdad, Yuhanna ibn Sarafiyun. Al-Razi mai menționează frecvent și o altă lucrare de medicină tradusă din siriacă, compusă în secolul al IX-lea de creștinul Shim'un de Taybûthâ.

43. Latinii care îi descoperă opera medicală prin traducerile lui Gerard de Cremona, la sfârșitul secolului al XII-lea, îl numesc Ioan Serapion.

44. I s-a atribuit uneori lui Vasile de Cezareea inventarea spitalului: în 374, în mănăstirea sa model, un vast complex de clădiri destinate îngrijirii medicale poartă numele de „Vasiliadă" și a fost repede imitat în Orientul Apropiat grecesc.

45. Al-Jâhiz, *Al-Radd'alâ al-nasâra*, ed. și trad. I.S. Allouche, „Un traité de polémique christiano-musulmane au IXe siècle", *Hespéris*, 26, 1939, p. 134-136.

46. După Ibn al-Qifti, *Ta'rîkh al-hukamâ (Istoria savanților)*, ed. Lippert, Leipzig, 1913, p. 390.

47. Ibn Juljul, *Les Générations des médecins et des sages*, Cairo, 1955.

48. L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, t. II, Paris, E. Leroux, 1896.

49. Este una dintre personalitățile din Evul Mediu. Congresul orientaliștilor de la Collège de France, din 1973, i-a fost consacrat, dar rămâne absent în mod curios din manualele școlare, ca și creștinii sirieci de altminteri. G. Bergsträsser,

Hunain ibn Ishaq und seine Schule, Leyde, 1913; F. Rosenthal, „The technique and approach of muslim scholarship", *Analecta orientalia*, 24, Rome, 1947; R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, B. Cassirer, 1962.

50. El ar fi mers chiar la Bizanţ ca să caute manuscrise de matematică pentru fraţii Banu Musa, persani amatori de matematică.

51. R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens*, *op. cit.*, p. 158.

52. Hunayn prezintă lista traducerilor lui în *Risala* sa. A se vedea R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens*, *op. cit.*, p. 168-177. P. Benoît şi F. Micheau („L'intermédiaire arabe...", *op. cit.*, p. 246) prezintă un tablou foarte util: Hunayn a tradus în siriacă nouăzeci şi patru de texte din Galen şi în arabă douăzeci şi nouă, unele dintre acestea în ambele limbi.

53. Se pare că Al-Mansur a obţinut o versiune a *Elementelor*, rămasă nefolosită din lipsă de traducători.

54. A se vedea P. Benoît şi F. Micheau, „L'intermédiaire arabe...", *op. cit.*, p. 245-246.

55. A se vedea opiniile lui S.Kh. Samir, „La transmission du savoir de Byzance à Bagdad", *op. cit.* Autorul atrage atenţia că dispunem de două traduceri ale aceluiaşi text *(De natura hominis* de Nemesius de Emesa), una după fosta metodă şi alta datorată lui Hunayn ibn Ishaq; comparaţia ne permite să vedem îmbunătăţirile fundamentale aduse de acesta din urmă.

56. R. Morelon, „Thabit ibn Qurra and Arab astronomy in the 9th cent.", *Arabic Science and Philosophy*, 4, 1994, p. 111-139.

57. Numim numere prietene două numere naturale ce formează o pereche, fiecare dintre ele având proprietatea de a fi egal cu suma divizorilor proprii celuilalt. Astfel, Teodor Abu Qurra a arătat că 220 şi 284 erau numere prietene: suma divizorilor proprii lui 220 este 284, iar cea a lui 284 este 220. Abu Qurra a descoperit o formulă ce permite să se găsească anumite numere prietene. Dacă cele trei numere $a = (3\times2^n)-1$, $b = (3\times2^{n-1})-1$ şi $c = (9\times2^{2n-1})\ 2^n.a.b$ şi $2^n.c$ sunt prietene. De exemplu, dacă $n = 2$, rezultă că $a = 11$, $b = 5$ şi $c = 71$. Aceste trei numere sunt prime. Cele două numere prietene sunt în acest caz $2^2.11.5 = 220$ şi $2^2.71 = 284$. S-a descoperit că această formulă este valabilă doar pentru $n = 2$, $n = 4$ şi $n = 7$, considerând valorile lui n inferioare lui 20.000. Nu se cunoaşte nici în zilele noastre regula generală care ar permite să se găsească toate numerele prietene.

58. R. Rashed, *Mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle*, Paris, CNRS, t. I, 1996.

59. Dacă cele două sume au o limită şi dacă aceste limite sunt egale, ele dau suprafaţa elipsei.

60. Yuhanna este traducerea arabă a lui „Ioan". A se vedea G. Troupeau şi J. Sournia, „Médecine arabe: biographies critiques de Jean Mésué (VIIIe siècle) et du prétendu «Mésué le jeune» (Xe siècle)", *Clio medica*, 3, 1968, p. 109-117.

61. F. Micheau, „Mécènes et médecins à Bagdad aux IIIe/IXe siècles. Les commanditaires des traductions de Galien", în D. Jacquart (dir.), *Les Voies de la science grecque...*, *op. cit.*, p. 147-180, aici p. 154-155.

62. R. Le Coz, *Les Médecins nestoriens*, *op. cit.*, lista la p. 136-137.

63. G. Troupeau, „Le premier traité arabe de minéralogie: le livre de Yuhanna ibn Masawayh sur les pierres précieuses", *Annales islamologiques*, 32, 1998, p. 219-238.

64. Paris, BnF, Manuscrise (de acum înainte Ms) arabe 2346. Editarea sa a fost realizată în două volume: F. Habr, *Al-Naql al-kamîl li-manhij Aristû, tahqîq wa-taqdîm*, Beyrouth, 1999, 2 vol.

65. Cuvântul siriac „kunnash" înseamnă „colecţie".

66. P. Benoît şi F. Micheau, „L'intermédiaire arabe...", *op. cit.*, p. 245.

CAPITOLUL AL III-LEA

1. Aici se afla mai ales explicarea noţiunilor de gen, de substanţă, de accident, de relaţie etc. Toate aceste categorii erau foarte bine cunoscute din vremea lui Carol cel Mare şi i-au permis de exemplu lui Theodulf de Orléans să respingă în lucrarea lui *Libri carolini* argumentele expuse de greci în timpul Sinodului de la Niceea II despre cultul icoanelor.

2. L. Minio-Paluello, *Metaphysica Iacobi*, p. XII-XIII (de acum înainte toate referinţele la corpusul latin al lui Aristotel vor fi redate prescurtat, sub numele de L. Minio-Paluello, urmat de titlul latin al lucrării lui Aristotel. Instrumentarul documentar de la sfârşitul cărţii dă referinţele complete.

3. Comentariile arabe ale lui Abu Ma'shar au fost traduse în a doua jumătate a secolului: R. Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century*, Beyrouth, 1962 (a se vedea mai ales p. 345-352).

4. I se datorează *Fizica*, tratatele *Despre cer*, *Despre lume*, *Despre generare şi despre corupere*. A tradus şi *Almagesta* lui Ptolemeu (ajutat de mozarabul Gallipus), *Analiticele Secunde* ale lui Themistius, *Comentariul* la *Analiticele Secunde* al lui Al-Farabi, *Silogismul* etc. Acest excelent traducător a mai realizat şi versiuni ale textelor din Arhimede, Euclid, Al-Kwharizmi.

5. *Etica nicomahică* a circulat în lumea musulmană, sub forma rezumatului lui Nicolae din Damasc sau a comentariului lui Porfir. D. Urvoy atrage atenţia asupra faptului că Etica a fost citită şi în integralitatea sa *(Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 159).

6. După cum scrie A. Djebbar („Université et localité dans les pratiques scientifiques des pays d'Islam", *Alliage 55-56*, Dialogue transculturel, 3): „Există o persistență în a se susține că arabii au transmis știința în Europa în timp ce ar trebui mai degrabă să vorbim de aproprierea acestei științe de europeni".

7. C.S. Burnett, „Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelth and the Thirteenth Centuries", în I. Draelants, A. Tihon și B. Van den Abeele (dir.), *Occident et* Proche-Orient. *Contacts scientifiques au temps des croisades*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 1-12.

8. R. Hiestand, „Un centre intellectuel en Syrie du Nord? Notes sur la personnalité d'Aimery d'Antioche, Albert de Tarse et Rorgo Fretellus", *Le Moyen Âge*, 100, 1994, p. 7-36.

9. Unul dintre cei mai faimoși a fost Teodor de Antiohia, filosof, matematician, jurist și medic, ce a ajuns prin 1225 la curtea lui Frederic al II-lea, în Sicilia. El a tradus texte din Averroes, ca și lucrări atribuite în mod fals lui Aristotel, cum ar fi *Secretul secretelor*.

10. J.-L. Leservoisier, *Les Manuscrits du Mont-Saint-Michel, op. cit.* Trebuie să semnalăm Ms 235 de la biblioteca municipală din Avranches, care conține un veritabil „florilegiu științific" (ibid. p. 26): tratat despre abac, de optică, despre densitatea metalelor etc.

11. Numele lui nu este întâlnit deloc în manuale. Să semnalăm remarca, dubitativă, a lui B. Laurioux și a lui L. Moulinier *(Éducation et cultures...*, *op. cit.*, p. 24): „[...] i se atribuie lui Iacob din Veneția traducerea tratatelor lui Aristotel ce formează logica nouă [...]". După cum vom vedea, Iacob din Veneția a făcut mai mult decât să traducă tratatele ce formează *Logica nova* (adică *Analiticele Secunde* și *Topicele*).

12. Din studierea atentă realizată de L. Génicot *(Le XIIIe siècle européen*, Paris, PUF, „Nouvelle Clio", 1968, p. 213-218) rezultă că în secolul al XIII-lea se tradusese mult mai mult din originalele grecești decât în secolul al XII-lea (șaisprezece lucrări din patruzeci față de șapte din o sută). Dar aceste socoteli nu sunt reale, căci se uită complet traducerile realizate de Iacob din Veneția și traducătorii anonimi din secolul al XII-lea. Calculele lui L. Génicot sunt reluate *ne varietur* – cel puțin în ceea ce privește traducerile greco-latine din secolul al XII-lea care ne interesează aici – în cea mai mare parte dintre lucrările de istorie culturală din Evul Mediu.

13. L. Minio-Paluello, „Iacobus Veneticus Grecus", *Traditio*, 8, 1952, p. 265-304; *id.*, „Aristotele dal mondo arabo a quello latino", în *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo*, Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano sull'alto Medioevo", 12, 1965, p. 621-622.

14. *Dialogues*, II, 1, PL, t. 188, col. 1163 B. Ceilalți doi latini sunt celebri: este vorba de traducătorul Burgundio de Pisa și Moise de Bergamo.

15. *Iacobus nomine Veneticus de natione.*

16. L. Minio-Paluello, „Iacobus Veneticus...", *op. cit.*, p. 269. Ar fi interesant să vedem dacă izvoarele bizantine menţionează acest personaj.

17. Poate ar trebui să cercetăm dacă Iacob din Veneţia este acelaşi cu „Iacobus Grecus", autor în 1125 al unei lungi relatări consacrate unei expediţii veneţiene în Dalmaţia: personajul este menţionat de Cerbanus Cerbani, el însuşi veneţian şi funcţionar la curtea bizantină *(Recueil des Historiens des croisades*, „Historiens occidentaux", V, Paris, 1895, p. 321-334).

18. Chestiunea a fost rezolvată la conciliul de la Cremona din 7 iulie 1148 sub conducerea papei Eugen al III-lea, în prezenţa lui Ioan din Salisbury.

19. Transcrierea lui L. Minio-Paluello, „Iacobus Veneticus...", *op. cit.*, p. 272-274. Acest text al lui Iacob din Veneţia este păstrat într-un unic manuscris (cod. Modena Estense, *a.* P. 4.9, fo35-35v), inserat în prima parte a unei cronici anonime a arhiepiscopilor de Ravenna care prezintă faptele până în 1298 şi care a fost completată în 1413 de Paul Scordili din Creta. Acesta este al doilea din cele patru documente recopiate şi inserate în cronică de Scordili, care avea acces la arhivele episcopatului în calitate de magistrat al bisericii din Ravenna.

20. Avranches, Biblioteca municipală (de acum înainte *Bibl. mun.*), Ms 224, fo 49-86v; Ms 227, fo 164v-200, ambele din secolul al XII-lea. Există şi o versiune din secolul al XII-lea la Vatican, Vat. Lat., 2982, fo 115v-139v, în L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*. Textul lui Iacob din Veneţia este prezentat la p. 7-107. Îi mulţumesc călduros lui J.-L. Leservoisier, care mi-a oferit toate manuscrisele despre care este vorba aici.

21. Avranches, Bibl. mun., Ms 221, fo 2 de la Muntele Saint-Michel. Pe lângă *De anima* şi *De memoria*, el mai conţine şi *Fizica* (fo 25-86v) şi *De intelligentia*, o introducere la *Fizica*, în mod fals atribuită lui Aristotel.

22. Cu excepţia lucrărilor *De sensu* şi *De somno et vigilia*. Aceste *Mici tratate de istorie naturală* se situează în prelungirea tratatului *De anima:* ele prezintă relaţia dintre suflet şi trup şi tratează despre comportamentul fiinţei vii prin intermediul studiului somnului, al insomniei, al viselor şi al divinaţiei; ele mai abordează şi diferitele forme ale reprezentării sensibile (percepţie, imaginaţie şi memorie. A se vedea *De sensu* şi *De memoria).*

23. Avranches, Bibl. mun., Ms 228, fo 124v-154v, ed. L. Minio-Paluello, *De sophisticis*.

24. Avranches, Bibl. mun., Ms 221, fo 25-86v; Ms 232 fo 141-196 ; L. Minio-Paluello, *Physica vetus*, p. 1-340. Editorii au arătat pe baza dublelor lecţiuni din manuscrise că Iacob din Veneţia a început o primă traducere a *Fizicii*, pe care mai apoi „a pus-o la păstrare" (p. LXXV) şi a reluat-o mulţi ani după aceea, în timp ce metoda sa de traducere se dezvoltase.

25. Avranches, Bibl. mun., Ms 227, fo 34-102.

26. Avranches, Bibl. mun., Ms 232, fo 201-225v; ed. L. Minio-Paluello, *Métaphysica Iacobi*, p. 5-73.

27. Aceasta este opinia specialiştilor L. Minio-Paluello, G. Vuillemin-Diem, C. Viola. A se vedea concluzia lui G. Vuillemin-Diem în L. Minio-Paluello, *Metaphysica anonyma*, p. XI. Această traducere este numită *Metaphysica Vetustissima*, căci ea este cea mai veche dintre cele pe care le cunoaştem până astăzi.

28. Avranches, Bibl. mun., Ms 232, fo 199-200v.

29. Avranches, Bibl. mun., Ms 232, fo 1-63v pentru *De generatione et corruptione*; fo 73-77 şi 82-89v pentru *Ethica vetus*.

30. Chestiunea esenţială este că aceleaşi cuvinte latine sunt utilizate în mod sistematic pentru a reda aceiaşi termeni greceşti (L. Minio-Paluello, „Iacobus Veneticus...", *op. cit.*, p. 282-291).

31. L. Minio-Paluello, „Iacobus Venetius Graecus e Giacomo Veneto e l'Aristotelismo latino", *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, Florence, 1966, p. 53-74.

32. Acestea sunt opiniile ce concordă cu ale lui L. Minio-Paluello („Iacobus Veneticus...", *op. cit.*, p. 292-295) şi ale lui C. Viola („Aristote au Mont-Saint-Michel", în R. Foreville (dir.), *Millénaire monastique du Monte montoise et rayonnement intellectuel*, Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétiennes, Paris, 1967, p. 289-312, aici nota 68).

33. *Metalogicon*, ed. Webb, Oxford, 1929. În această lucrare, Ioan din Salisbury insistă asupra dificultăţii textului lui Aristotel (el vorbeşte de *transpositio sermonum*, de *traiectio litterarum* şi de *desuetudo exemplorum*), dar subliniază că unii atribuie această dificultate calităţii traducerii: „De aceea mulţi afirmă că greşeala este a traducătorului care nu ne-a transmis corect această carte." (*Metalogicon*, IV.vi, p. 170-171): „În plus, cartea care tratează despre metoda demonstraţiei este mult mai confuză decât celelalte, din cauza transpunerii dintr-o limbă în alta, a transliterării, a exemplelor care nu mai sunt valabile şi care au fost împrumutate din diverse discipline, şi, în sfârşit, în ceea ce îl priveşte pe autorul său, acesta are numele atât de deteriorat din cauza greşelilor scribilor, încât există aproape tot atât de multe dificultăţi ca şi capitole" (trad. F. Lejeune, „*Le Metalogicon* de Jean de Salisbury. Recherches, traduction et commentaire", teză pe microfişe, Lille III, 1998). Cei doi oameni s-au întâlnit? Este probabil ca Ioan din Salisbury să-l fi văzut pe Iacob din Veneţia la conciliul de la Cremona în 1148, deoarece amândoi au participat, şi că este posibil să fi auzit vorbindu-se de misiunea lui Anselm de Havelberg în 1136. Nu putem să spunem mai multe lucruri despre acestea.

34. Text citat de L. Minio-Paluello, „Iacobus Veneticus...", *op. cit.*, p. 292; *The Letters of John of Salisbury*, t. I: 1153-1161, ed. W. J. Millor, H.E. Butler et C. Brooke, Oxford, 1986, t. II: 1163-1180, Oxford, 1979, nr. 201.

35. O glosă marginală figurează în manuscrisul *Analiticelor Secunde* conservat la Oxford, unde cel ce a scris notează că a folosit traducerea lui „Ioan" căci lipsea un termen în cea a lui Iacob din Veneţia (Oxford, colecţia Balliol, Ms 253, fo 242: *hec littera deficit nobis secundum translationem Iacobi*). Pentru erorile de traducere ale lui Iacob din Veneţia, a se vedea M.-Th. d'Alverny, „Les traductions d'Aristote et de ses commentateurs", *Revue de Synthèse*, 89, 1968, p. 125-144.

36. Avranches, Bibl. mun., Ms 221, 232; şi Oxford, Bodleian Selden supra 24.

37. Asupra acestei chestiuni, a se vedea B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 1992.

38. L. Minio-Paluello, *Physica vaticana*, p. XXVII-XXXV.

39. Le regăsim la Admont, în Siria (2), la Bologna (2), la Cambridge (3), la Evreux (1), la Florenţa (12), la Londra (5), la Oxford (4) şi la Paris (18). Numărul de manuscrise păstrate la Paris este remarcabil, cu atât mai mult cu cât şaisprezece datează sigur din secolul a XIII-lea, iar două de la începutul secolului al XIV-lea.

40. Avranches, Bibl. mun., Ms 232, fo 201-225v; Bologna, Bibl. univ., Ms lat. 1180, fo 246v-263; Oxford, Bodleian Selden Supra 24, fo 3v-26.

41. Douăzeci şi cinci dintre acestea dau textul integral al lui Iacob din Veneţia. A se vedea remarcile şi lista completă a manuscriselor în L. Minio-Paluello, *Metaphysica Iacobi*, p. XXXII.

42. Exemplarele sunt împărţite astfel: Paris (4), Vatican (4), Oxford (3), Reims (2), Cambridge (2).

43. Vatican, Bibl. apost., Vat. Lat. 2982, fo 115v-139v.

44. Avranches, Bibl. mun., Ms 92.

45. Paris (25), Vatican (19), Londra (9), Oxford (6). Pentru cele din secolul al XIII-lea locurile unde sunt păstrate sunt: Tours (1), Rouen (1), Sens (2), Évreux (1), Liège (7), Saint-Omer (1), Cambrai (1), Arras (2). A se vedea lista completă în L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*, p. XX-XXXIII.

46. A se vedea lista în L. Minio-Paluello, *De sophisticis*, p. XXXV-XXXVI. Două datează din secolul al XII-lea: Milan, Bibl. ambros., I, 195 inf., fo 72v-79v; Vatican, Bibl. apost., Vat. Lat. 2982, fo 139v-155. Există două sute şaptezeci de manuscrise pentru traducerea din Boeţiu al cărui succes este remarcabil.

47. *Liber melorum*, cartea III, PL, t. 190, col. 1357 A-B, care face trimitere mai ales la fragmentul din *Fizică* (VIII. x, 266b25-267b7). Boseham foloseşte expresia „centru mereu imobil" *(centrum semper immobile);* el afirmă că este „necesar ca orice mişcare a lumii sensibile să plece din ceva imobil" *(necesse ut ab aliquo immobile omnis hic sensilis mundi procedat motus)* şi că „ceea ce rămâne imobil face să se mişte toate lucrurile" *(quod manens immobilis dat cuncta moveri...).*

48. A. Birkenmajer, „Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XIIe et XIIIe siècle", în *La Pologne au VIe congrès international des Sciences historiques*, Varşovia, 1930, p. 3-5; P.O. Kristeller,

„Bartholomaeus, Musandinus and Maurus of Salerno and other commentators of the Articella...", *Italia Medioevale e Umanistica*, XIX, 1976, p. 57-87.

49. N. Häring, „The *Liber de homoysion et homoeysion* by Hugh of Honau", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 34, 1967, p. 129-253 (împrumuturi din Iacob din Veneţia: p. 197, 234, 235, 240, 241, 244).

50. *Sed quia a Graecis sapientiae totus fons emanavit*, Scrisoarea lui Hugo de Honau către Hugo de Pisa, citată A. Dondaine, „Hugues Éthérien et Léon Toscan", *op. cit.*, p. 130.

51. Alexandre Neckham, *De naturis rerum*, ed. Wright, Londra, 1863, p. 38 şi p. 291 în care citează un fragment din *Analiticele Secunde (Gaudeant genera et species, monstra enim sunt; et si sunt, nihil ad rationem sunt, p. 291).*

52. *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, ed. P. Rossi, Florence, 1981, mai ales p. 80-86: „I Lemmi della versione di Giacomo Veneto dei Secondi Analitici presenti nel Commentarius". Robert Grosseteste se referă la traducerile care diferă de cea pe care el o utilizează o singură dată (cartea I, 9, p. 166: *Littera autem aliarum translationum*). P. Rossi conchide că el folosea în paralel mai multe traduceri, pentru a o completa sau a o clarifica pe cea a lui Iacob din Veneţia (p. 81). A se vedea şi R.C. Dales, prefaţă la ediţia *Commentarium in... Phys...* de Robert Grosseteste, Boulder (Color.), 1963, p. X-XII.

53. Avranches, Bibl. mun., Ms 222. Manuscrisul are miniaturi superbe (fo 1, 9, 14, 23 şi 45).

54. Paris, BnF, Ms lat. 16080.

55. L. Minio-Paluello, „Iacobus Veneticus...", 1952, p. 303-304, şi *id.*, *Metaphysica anonyma*, p. XXVII. Albert cel Mare menţionează acea *Translatio Ioannes* la Analiticele Secunde (*Post. Anal. II. vii 92b22* şi *I. xix, 82a10-14*: „Iar această versiune este mai bună, şi este cea făcută de Ioan Grecul" *(hac littera melior est, et est translatio Ioannis a Greco facta.)* Termenul de Ioan ar putea să facă trimitere la traducătorul cunoscut doar sub acest nume, dar tehnica de traducere este identică celei a lui Iacob din Veneţia. L. Minio-Paluello presupune că Albert cel Mare va fi inventat numele plecând de la iniţiala „I" care le corespunde celor două nume.

56. B. Geyer, „Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin", *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* , XXX, 1917, p. 392-415; F. Pelster, „Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin", *Gregorianum*, XVI, 1935, p. 325-348 şi 531-561 şi XVII, 1936, p. 377-406.

57. Au fost descoperite mai multe manuscrise din secolul al XII-lea ce conţineau o traducere a *Topicelor* lui Aristotel, diferită de cea a lui Boeţiu, şi a căror existenţă dovedeşte încă o dată importanţa fenomenului traducerilor greco-latine din secolul al XII-lea. Cel de la Chartres (Bibl. mun., Ms 497, fo 319-349v) a fost distrus în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. O versiune latină a

Topicelor se mai află și în două manuscrise la Florența (Biblioteca nazionale centrale, conv. soppr., F. 8.1291, fo 1v-8, fo 81-96v și 106v-148v etc.

58. Vaticanus Reginensis 1855, fo 88-94v, ed. L. Minio-Paluello, *Physica vaticana*, p. 3-43.

59. L. Minio-Paluello, *Physica vaticana*, p. XIII.

60. VII 1.1, p. XIII.

61. L. Minio-Paluello, „Iacobus Veneticus...", *op. cit.*, p. 303-304.

62. L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*, p. 109-183 (Prologue, p. XLIV).

63. Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, Ms 727, fo 216-244v, a se vedea pentru fo 239v. „Ioan" traduce în ocurență grecescul *dianoia* prin *deliberatio*, în timp ce Iacob din Veneția utiliza termenul *intelligentia*.

64. *Metalogicon*, ed. Webb, Oxford, Clarendon Press, 1929, p. 111. Ioan din Salisbury mai spune că a întâlnit în timpul călătoriei sale în Italia un interpret grec originar din Santa Severina din Calabria, în jurul anilor 1148-1153, interesat de Aristotel și capabil să-l explice. A se vedea relatarea acestei întâlniri în *Metalogicon*, *op. cit.*, I, 15, p. 37-39, urmată de o prezentare a explicațiilor termenilor filosofici dată de interpret. Este imposibil de determinat dacă bărbatul din Calabria este același cu cel numit „Ioan" sau dacă este vorba de un alt cunoscător latin al lui Aristotel, ce exista în această primă jumătate a secolului al XII-lea. El îl mai menționează de alte două ori în *Metalogicon*, *op. cit.*, III, 5, p. 140, 20 (elogiu al *Topicelor* lui Aristotel, o lucrare ce era în sfârșit scoasă la lumină) și IV, 2, p. 166, 15-17.

65. Această afirmație concordă cu opinia menționată mai sus în scrisoarea lui Ioan din Salisbury către Robert de Coutances.

66. Toledo, Bibliothèque capitulaire (de acum înainte *Bibl. capit.)*, Ms 17.14 (sec. XIII), fo 1 (traducerea lui Ioan figurează la fo 1v-11). Același manuscris conține și traducerea lui Iacob din Veneția la fo 13-28.

67. *Ibid.*

68. Salamanca, Bibl. univ., Ms 2441, fo 188-202v (sec. XIII). A se vedea și manuscrisul de la Arsenal (Biblioteca Arsenalului, Ms 727, fo 216-244v).

69. Oxford, coll. Balliol, Ms 253, fo 242: *hec littera deficit nobis secundum translationem Iacobi.*

70. L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*, p. XLV et XLVIII.

71. L. Minio-Paluello, *Metaphysica anonyma*, p. 1-276. G. Vuillemin-Diem arată că această traducere anonimă a *Metafizicii* este „mult mai veche decât era acceptat mai înainte" (fără o examinare foarte aprofundată, aceasta era situată între 1210 și 1230; a se vedea L. Minio-Paluello, *Physica vaticana*, p. XXIV; a se vedea și L. Minio-Paluello, „Note sull'aristotele latino medievale II: Caratteristiche del traduttore della «Physica vaticana» e della «Metaphysica media»", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, XLIII, 1950, p. 226-231.

72. Vaticanus Reginensis 1855 fo 88-94v.

73. G. Vuillemin-Diem dă referințele: L. Minio-Paluello, *Metaphysica anonyma*, p. XXXIV-XXXVII; aceste manuscrise sunt toate în Europa: Basel (1), Bruges (1), Napoli (1), Paris (3), Pisa (1), Reims (1), Vatican (4) etc.

74. L. Minio-Paluello, *Metaphysica composita*, p. 85-156.

75. *Ibid.*, p. 31.

76. Ph. S. Moore, *The Works of Peter of Poitiers, Master in Theology and Chancellor of Paris (1193-1205)*, Notre Dame, 1936, p. 145-164, aici p. 164.

77. Guillaume le Breton, *Oeuvres de Rigord et Guillaume le Breton*, ed. H.-Fr. Delaborde, t. I, Paris, 1882, p. 233.

78. Denifle et Châtelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, 1889, p. 70 și 78.

79. Catalogul din *armarium* din abație a fost realizat în 1639 de Dom Le Michel (Paris, BnF, Ms lat. 13071, fo 110v-111).

80. Avranches, Bibl. mun., Ms 220, 221, 222, 224, 227, 228, 229, 231, 232. Totalitatea acestor treizeci și una de opere este mult mai mare decât ceea ce aflăm în alte centre de arhivare: există douăzeci de copii de opere ale lui Aristotel la Fécamp, unsprezece la Jumièges și aproape nimic în alte părți.

81. Avranches, Bibl. mun., Ms 229, fo 194. Acest manuscris conține și un mare număr de cuvinte grecești de filosofie scrise în caractere grecești și traduse în latină *(ousia/essentia*, *poiotita/qualitas* etc.) ca și etimologii în glose. Este vorba aici de explicații ale terminologiei din logica aristoteliciană. Este posibil ca aceste note să fie scrise de Anastasie însuși.

82. A se vedea referința dată de C. Viola: *Cur deus homo*, lib. II, c. 17, ed. Schmitt, p. 125; PL, t. 158, col. 424.

83. C. Viola, „Aristote au Mont-Saint-Michel", *op. cit.*, cu trimiteri la opera lui Anselm, *Cur deus homo, op. cit.*, I, p. 19, 25, 85, 177, 180, 182, 248.

84. Inventar păstrat într-un manuscris aflat în zilele noastre la Avranches, Bibl. mun., Ms 159, fo 1v-3.

85. *Gallia Christiana*, X, col. 521. Prăbușirea turnului Orologiului în jurul anului 1300 a dus la dispariția celei mai mari părți a manuscriselor: ceea ce cunoaștem din bogăția intelectuală de la comunitatea de la Muntele Saint-Michel corespunde doar părții vizibile a aisbergului.

86. *Ms 221: Iste liber est montis Sancti Michaelis (fo 2; Ms 232: Ex monasterio S. Michaelis in periculo maris* (fo 1, scrierea lui Dom Le Michel*); Iste liber est M[ontis] S[ancti] M[ichaelis]* (fo 201, tip de scriere din secolul al XVI-lea*); Hic liber est de monte Sancti Michaelis Abrincensis diocesis (fo 225); Iste liber est John. Abbacie montis sancti Michaelis in periculo maris ordinis Sancti Benedicti (ibid.).*

87. Oxford, Bodleian Selden, supra 24, fo 3v-63v.

88. Aceasta este situaţia, de exemplu, în Ms 227, fo 102-106 *(Respingerile sofiştilor).* A se vedea instrumentarul documentar. Despre aceste glose, L. Minio-Paluello, *Metaphysica Iacobi*, p. XLV.

89. Toledo, Bibl. capit., Ms 17.14, fo 1-11 (sec. al XIII-lea), fo 1.

CAPITOLUL AL IV-LEA

1. Al-Biruni.

2. „Trebuie aşteptată domnia abbasizilor în 750 pentru a asista la promovarea în arabă a tradiţiei gândirii greceşti şi a primirii sale entuziaste de către mediile raţionalizante. De acum înainte lumea musulmană este destul de consolidată pentru a primi, a asimila şi a fecunda împrumuturile din civilizaţiile pe care le continuă. Noii califi vor să creeze un Imperiu musulman în care credincioşii de orice origine să îşi găsească locul". D. Jacquart şi F. Micheau, *La Médecine arabe...*, *op. cit.*, p. 32 (nota 54, p. 43, atrage atenţia că toţi traducătorii de texte greceşti erau creştini). Nici curentul mutazilit, cum vom vedea mai departe, nu ţine în totalitate de libera exercitare a raţiunii, aşa cum grecii au elaborat-o. Afirmarea „voinţei ca toţi credincioşii de orice origine să-şi găsească locul" este poate prea optimistă. Accesul firesc al elitei minoritare a medicilor creştini din Bagdad la califi ascunde deseori soarta cetăţenilor obişnuiţi, soartă pe care o aveau majoritatea covârşitoare a coreligionarilor lor. Declinul demografic constant al comunităţilor creştine traduce mai mult un fel de moarte lentă decât o situaţie de excepţie.

3. După estimările prudente ale lui H. Hunger *(Schreiben und lesen in Byzanz..., op. cit.),* câteva mii de persoane ştiau să citească şi să scrie într-un imperiu ce avea în secolele al X-lea şi al XI-lea între zece şi douăsprezece milioane de locuitori (A. Laiou, „The Human Resources", în A. Laiou [dir.], *The Economic History of Byzantium*, I, Washington, 2002, p. 48). Istoricul N. Oikonomides („Byzance: à propos d'alphabétisation", *Society, Culture and Politics in Byzantium*, Londra, Variorum Reprints, 2005, p. 35-42) este mai optimist, bazându-se mai ales pe faptul că mulţi ţărani ştiau să se semneze şi că, în Bizanţ, semnătura era însoţită de redactarea unei fraze ce explica ceea ce se semna şi de ce era semnătura. Ar fi existat, într-un fel, două straturi de alfabetizare, unul care se baza pe studiile elementare, iar altul care era mai elaborat. În 867, împăratul Vasile I le cere funcţionarilor ce colectau impozitele să nu mai scrise în cifre fracţiile sumelor impuse şi să se folosească de majuscule în loc de minuscule pentru a scrie abrevierile, pentru ca ţăranii să citească fără probleme textele care le erau prezentate. În acest mod, avem o dovadă a existenţei, în rândul ţărănimii, a unei părţi ce îşi însuşise rudimentele lecturii.

4. Ca *Ilias latina* sau *Romanul Troiei* până ce, în secolul al XIV-lea, este redescoperit textul lui Homer, mai ales grație lui Petrarca, acesta comandând o traducere latină pentru Leonzo Pilate.

5. Arabizarea s-a produs lent, iar timp de aproape un secol, până în vremea domniei lui Umar II (717-720), suveranii arabi s-au folosit de funcționarii greci și creștini puși în funcție de Bizanț.

6. *Idiôtikos exedothi ti phrasei eis sunesin tôn Sarakinôn (Arethae archiepiscopi Caesariensis, Scripta minora),* ed. L.G. Westerink, Leipzig, 1968, t. I, p. 233, citat de N. Oikonomides, „L'Unilinguisme officiel de Constantinople byzantine du VIIIe au XIIe siècle", *Society, Culture and Politics in Byzantium*, *op. cit.*, p. 922. Arethas (jumătatea secolului al IX-lea – 932/944), arhiepiscop de Cezareea (din 902), autor al unei importante corespondențe și de texte pamfletare, a redactat, poate, și celebra Cronică a Monemvasiei.

7. D. Jacquart precizează că „dacă în timpul califatului omeyyad civilizația a fost strălucitoare, pentru aceeași perioadă istoria nu a păstrat urme de lucrări de știință în limba arabă" *(L'Épopée de la science arabe*, Paris, Gallimard, 2005, p. 14); R. Le Coz vobește de „inconstanță" *(Les Médecins nestoriens...*, *op. cit.*, p. 79), iar autorul Said Al-Andalusi scrie în secolul al IX-lea: „Arabii, la începutul islamului, nu au cultivat o altă știință decât pe cea în limba lor și a legii coranice proprii". (Said Al-Andalusi, *Tabaqat al-Umam/Cartea Categoriilor Națiunilor*, trad. R. Blachère, Paris, Larose, 1935, p. 98).

8. Termenul, care semnifică „încercare", desemnează războiul ce i-a opus pe partizanii lui Ali celor lui Mu'awiya ca urmare a asasinării califului Uthman în 656. Ea a durat până la moartea lui Ali și până ce Mu'awiya a devenit primul calif omeyyad în 661.

9. A.-L. de Prémare, *Les Fondations de l'islam*, *op. cit.*, p. 293.

10. W.E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

11. A.-L. de Prémare, *Les Fondations de l'islam*, *op. cit.*, p. 211.

12. D. Jacquart, *L'Épopée de la science arabe*, *op. cit.*, p. 47.

13. Referințe la M.-G. Balty-Guesdon, „*Le Bayt al-Hikma* de Bagdad", *Arabica*, 39, 1992, p. 131-150, aici p. 134, nota 20.

14. „A avut relații cu împărații din Bizanț, le-a făcut bogate daruri și i-a rugat să-i dăruiască acele cărți pe care ei le aveau. Împărații i-au trimis acele cărți dintre operele lui Platon, lui Aristotel, lui Galen, lui Euclid, lui Ptolemeu etc., pe care le deținea. Al-Mamûn a ales apoi traducători excelenți și i-a însărcinat să traducă aceste cărți cum știau mai bine. Traducerea fiind făcută cu toată perfecțiunea posibilă, califul i-a îndemnat pe supușii lui să citească traducerile și i-a încurajat să le studieze", Said al-Andalusi, *Tabaqat...*, *op. cit.*, p. 100-103. Rămânem sceptici la ipoteza răspândirii printre supușii lui Al-Mamûn a unor cărți atât de complicate.

15. Said al-Andalusi, *Tabaqat...*, *op. cit.*, p. 98.

16. P. Benoît şi F. Micheau consideră „exemplară, dar deloc izolată politica lui Al-Mamûn, continuată de numeroşi califi, viziri, emiri şi sultani" („L'intermédiaire arabe", *op. cit.*, p. 243). Dar în total nu par a fi deloc mulţi. F. Micheau aminteşte aici de trei funcţionari, dintre care vizirul Muhammad ibn Abd al-Malik (d. 847), care i-au comandat lui Hunayn ibn Ishaq câteva traduceri de tratate de medicină (F. Micheau, „Mécènes et médecins...", p. 173-176).

17. F. Micheau, „Mécènes et médecins...", *op. cit.*, p. 177. F. Micheau i-a identificat pe cei mai mulţi dintre comanditari. Printre aceştia figurează cei mai cunoscuţi medici nestorieni din secolul al IX-lea: Salmawayh ibn Bunan, Yuhanna ibn Masawayh, Jibra'il ibn Bakhtîshu...; dintre persani, el îl aminteşte mai ales pe poetul Yahya al-Munaggim (d. 888), zoroastrian convertit la islam sub presiunile lui Al-Mamûn.

18. Cei trei fraţi (Muhammad, Ahmad şi Hasan) erau fiii lui Musa ben Shâkir, fost pirat persan, devenit astronom şi prieten al lui Al-Mamûn.

19. *Topicele* fac parte din *Logică*. A se vedea scrisorile lui Timotei, în R.J. Bidawid, *Les Lettres du patriarche nestorien Timothée Ier*, Rome, 1956, p. 35 şi 38. Trebuie să lăsăm deoparte anecdotele legendare, răspândite de Al-Qifti, Ibn Gulgul, Al-Nadim, ce îi prezintă pe califi dornici să-şi procure acele cărţi ştiinţifice pe care împăraţii bizantini le-au închis şi ţinut secrete în temple de la convertirea lui Constantin în secolul al IV-lea. Aceste istorisiri aveau scopul de a arăta că Imperiul abassid eclipsa prin ştiinţa lui un imperiu grec în care creştinismul ocultase toată cunoaşterea. Al-Suyuti (1445-1505) îl prezintă pe persanul Yahya ibn Halid ibn Barmak care obţine de la împăratul bizantin cărţile de filosofie, ascunse până în acel moment din teama de a nu distruge religia şi a căror difuzare prezenta riscul de a pune în pericol islamul; dar ce putem deduce cu certitudine dintr-un izvor atât de târziu (sfârşitul secolului al XV-lea...), în ciuda reputaţiei autorului său?

20. Hunayn ibn Ishaq, *Risala ila Ali ibn Yahya*, *op. cit.*, p. 33 şi 47.

21. Al-Andalus este numele arab ce desemna regiunea din Peninsula Iberică în care se aflau regatele musulmane, deci un teritoriu aparţinând islamului între 711 şi 1492. Din raţiuni de păstrare a culorii locale şi a unei acurateţi a traducerii, am preferat păstrarea formei arabizate, în defavoarea celei consacrate, Andaluzia, care nu desemnează decât o parte din teritoriile ce făceau parte din Al-Andalus (n. tr.).

22. Ibn Gulgul în ale sale *Tabaqat* mai subliniază şi declinul Orientului începând cu perioada califatului lui Al-Radi (934-940) şi spune că nu a mai existat un alt mare medic după Al-Razi, care a fost şi primul mare medic musulman.

23. M.-G. Balty-Guesdon, „Al-Andalus et l'héritage grec d'après les Tabaqat al-Umam de Said al-Andalusi", în A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamalet M. Aouad

(dir.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Paris/Leuven, Institut du monde arabe/Peeters, 1997, p. 331-342, aici p. 342; despre învăţaţii din Al-Andalus, a se vedea M. Fierro, Al-Andalus. *Savoirs et échanges culturels*, Aixovence, Édisud, 2001.

24. Y. Eche, *Les Bibliothèques publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen Âge*, Damasc, Institut français, 1967. Despre *Bayt al-Hikma*, centrul în care exista libertatea de expresie, a se vedea S.T. at-Takiri, „*Bayt al-Hikma fi Bagdad...*", *Al-Mawrid*, 8, 1979, p. 197-221; S. Diwahgi, *Bayt al-Hikma*, Mossoul, 1972. Tema unei *Case a Înţelepciunii* ca loc de întâlnire şi de schimburi între diversele religii este reluată fără un examen critic de un mare număr de manuale (de exemplu, G. Peyronnet, *L'Islam et la civilisation islamique. VIIe-XIIIe siècles*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 283-285); din contră, D. Jacquart oferă o viziune exactă a acesteia: „*Bayt al-Hikma* este şi un loc de discuţii despre credinţa musulmană şi despre contribuţia sa politică în care se exprimă doctrina mutazilită". *(L'Épopée de la science arabe*, *op. cit.*, p. 16).

25. Al-Nadim, *Kitab al-fihrist*, ed. G. Flügel, Leipzig, 1871. *Fihrist* este o lucrare aproape uimitoare, un fel de enciclopedie a cărţilor, în care cele şase prime părţi sunt consacrate textelor islamice (Coran, gramatică, istorie...), iar ultimele patru literaturii „străine islamului" (filosofie, literatură anecdotică, istoria religiei şi alchimie).

26. M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique, op. cit.*, p. 26.

27. Said al-Andalusi, *Livre des catégories des nations, op. cit.*, p. 103.

28. R. Marchand, *Mahomet. Contre-enquête*, Paris, Éditions de l'Échiquier, 2006, p. 306.

29. M.-G. Balty-Guesdon, „Le *Bayt al-Hikma* de Bagdad", *op. cit.* Ea a folosit mai ales izvoarele ce pun în discuţie această „Casă a Înţelepciunii": biobibliografia din *Fihrist* de Al-Nadim, *Risala* lui Hunayn ibn Ishaq, biografiile unor savanţi cum ar fi *Uyun al-anba fi tabaqat al-atibba* de Ibn Abi Usaybi'a (ed. N. Rida, Beirut, 1965), *Ta'rih al-hukama* de Al-Qifti (ed. J. Lippert, Leipzig, 1903) sau acele *tabaqat* (biographies) mai generale cum ar fi *Wafayat al-a'yan* de Ibn Hallikân (ed. M. Abd al-Hamid, Cairo, 1948-1949) sau *Mu'gam al-udaba* de Yaqut (ed. A.F. Rifa'i, Cairo, 1936-1938).

30. *Kitab al-Hayda*, ed. G. Saliba, Damasc, 1964, p. 149.

31. M.-G. Balty-Guesdon, „Le Bayt al-Hikma...", *op. cit.*, p. 137 (autorul dă ca izvoare ale acestei numiri pe Ibn Gulgul, p. 65, Ibn Abi Usaybi'a, p. 262 şi pe Al-Qifti, p. 171).

32. *Ibid.*, p. 137. Mai ales E. O'Leary a fost la originea acestei ficţiuni (*How Greek Science passed to the Arabs*, Londra, 1949, p. 166). Nici Yuhanna ibn Masawayh nu a fost niciodată la conducerea Casei Înţelepciunii, în ciuda afirmaţiilor lui M. Meyerhof în 1930 („Von Alexandrien nach Baghdad", *op.*

cit.). G. Troupeau și J. Sournia nu evocă nici măcar acest fapt în articolul lor „Médecine arabe...", *op. cit.*

33. O discuție despre data de dispariție a Casei Înțelepciunii în M.-G. Balty-Guesdon, „Le *Bayt al-Hikma*...", *op. cit.*, p. 148-149.

34. D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe..., op. cit.*, p. 155-158. Gramatica arabă nu a fost construită pornindu-se de la logica greacă, a se vedea G. Troupeau, „La logique d'Ibn al-Muqaffa et les origines de la grammaire Arabe", *Arabica*, 28, 1981, p. 242-250.

35. S. Khalil, „Deux cultures qui s'affrontent. Une controverse sur l'*i'râb* au XIe siècle entre Élie de Nisibe et le vizir Abu l-Qâsim", *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, t. XLIX, Beyrouth, 1975-1976, p. 619-649.

36. Ibn Khaldun, *Muqqadima*, VI, 4, trad. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge, op. cit.*, p. 198.

37. D. Jacquart, *L'Épopée de la science arabe, op. cit.*, p. 36; (*ibid*, p. 47: „În general, filosofia și știința arabă au fost construite pentru a fi în acord cu revelația coranică").

38. *Encyclopédie de l'Islam, op. cit.*, t. III, p. 1161-1162.

39. Pentru a desemna echivalentul științelor noastre, islamul folosește termenul *'ilm* urmat de un determinativ: *'ilm Al-handasa*, „știința geometriei", *'ilm al-tabi'a*, „fizica" (D. Urvoy, *Les Penseurs libres dans l'islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 26).

40. Distincția este clar stabilită de Khwârizmi Al-Kâtib (d. 997) în cartea sa *Cheile științelor*. Ea este reluată în secolul al XIV-lea de Ibn Khaldun *(Muqqadima*, în *Le Livre des exemples*, trad. A. Cheddadi, Paris, Gallimard, 2002, VI, 9, p. 851: „Baza tuturor științelor tradiționale este constituită pe de o parte de datele legii religioase, Coranul și Sunna [...], iar pe de altă parte de științele conexe care ne permit să le utilizăm. Urmează științele limbii arabe, limba comunității musulmane și cea în care a fost revelat Coranul" (citat de K. Pomian, *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, Paris, Gallimard, 2006, p. 53).

41. De aceea nu împărtășesc aici opinia lui D. Jacquart și a lui F. Micheau care, sprijinindu-se pe acest verset, consideră că „Islamul este de la originile sale deschis înzestrării cu tradiții străine" *(La Médecine arabe..., op. cit.*, p. 32).

42. Sura III, verset 79: „Nu se cade unui om căruia Dumnezeu i-a dat înțelepciunea și Profeția să spună apoi oamenilor: „Fiți robii mei, și nu ai lui Dumnezeu!", ci să spună : „Fiți cucernici, învățându-i Cartea pe alții, învățându-vă pe voi înșivă!". [Pentru redarea acestui verset în limba română, precum și a celor ce vor urma, am făcut apel la traducerea *Coranului* de către George Grigore, Herald, București, 2006. (n. tr.)]

43. J. Brunschwig și G.E.R. Lloyd (dir.), *Le Savoir grec..., op. cit.*, p. 10.

44. M. Detienne, *Les Ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, 1978.

45. De cele mai multe ori (doar patruzeci și nouă de ocurențe) pe tema: nu înțelegeți? A se vedea D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 46.

46. Orice om se naște musulman: mesajul coranic este înscris în sufletul fiecărui om din momentul nașterii sale. În acel moment Dumnezeu imprimă în inima sa „pactul etern" *(al-mitaq)*; a se vedea A. Moussali, *La Croix et le Croissant. Le christianisme face à l'islam*, Paris, Éditions de Paris, 1998, p. 46.

47. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 114-115.

48. Este vorba de Cuvânt ca discurs, și nu de Cuvântul întrupat, adică de Fiul lui Dumnezeu, așa cum este în creștinism (n. tr.)

49. M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, *op. cit.*, p. 34. A se vedea D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, mai ales p. 172-196 și p. 231-303.

50. Unii autori văd aici și o „tendință către verbozitate" pe care o temperează recursul la procedeele juridice. (Ideea este semnalată de D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 174).

51. A. Moussali, *La Croix et le Croissant...*, *op. cit.*, p. 46.

52. Ibn Khaldun, *Muqqadima*, trad. A. Cheddadi, *op. cit.*

53. Al-Bukhâri, *L'Authentique Tradition musulmane. Choix de hadiths*, trad. G. Bousquet, Paris, Fasquelle, 1964, 53-5, p. 43.

54. Ibn Khaldun, *Muqqadima*, *op. cit.*, VI, 26, p. 970-971, citat de K. Pomian, *Ibn Khaldûn...*, *op. cit.*, p. 55.

55. Al-Ghazali, *Al-Munqidh*, Beirut, 1959, p. 16. Îi mulțumesc foarte mult lui Djamel Manar pentru faptul de a fi tradus textele în arabă.

56. Cl. Gilliot, „La transmission des sciences religieuses", în J.-Cl. Garcin, *États, sociétés et cultures du monde musulman*, *op. cit.*, t. III, p. 185-187. În realitate, se menține posibilitatea ca juriștii să emită opinii „independente", din evidente rațiuni practice, dar cu condiția ca acestea să fie înscrise într-una din cele patru școli de drept existente.

57. În privința acestei adaptări, a se vedea punctele de vedere diferite ale lui A.I. Sabra, „The appropriation and subsequent naturalization of greek science in medieval islam", *History of Science*, 25, 1987, p. 223-243; R. Rashed, „Transmission of greek scientific thought into arabic", *History of Science*, 27, 1989, p. 199-209.

58. D. Urvoy *(Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 240) consideră că „arabii au cultivat sentimentul de alteritate față de logica greacă".

59. R. Lemay, „Acquis de la tradition scientifique grecque confrontés aux réalités des civilisations médiévales: cas particulier de l'astrologie-cosmologie", în A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal și M. Aouad (dir.), *Perspectives arabes et médiévales...*, *op. cit.*, p. 137-163, aici p. 142.

60. D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe..., op. cit.*, p. 162 („El face exact ceea ce Stagiritul a respins cu tărie, adică identifică substanţa cu materia").

61. R. Le Coz, Les Médecins nestoriens, op. cit., p. 74.

62. D. Jacquart et F. Micheau, *La Médecine arabe..., op. cit.*, p. 31. Despre „medicina Profetului": S. Ammar, „La médecine dans le Coran et dans la tradition du prophète Muhammad", în C. Vaudour (dir.), *À l'ombre d'Avicenne. La médecine au temps des califes*, Paris, Institut du monde arabe, 1996.

63. S. Ammar, *Médecins et médecine de l'islam*, Paris, Tougin, 1984, p. 87.

64. D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe..., op. cit.*, p. 338. „Teologii", scrie acesta, „au recuperat în mod ideologic predarea unei ştiinţe raţionale *('ilm aqli)* într-o ştiinţă tradiţională *('ilm naqli).*"

65. De aici şi dezvoltarea trigonometriei, din lucrările indiene, şi realizarea tablelor astronomice foarte importante în secolul al X-lea. Ca atare, primele observatoare astronomice apar abia în a doua jumătate a secolului al XIII-lea (observatorul de la Maragha din Azerbaidjan, construit la ordinul nepotului lui Gingis Han şi înzestrat cu o bibliotecă; din nefericire, izvoarele scrise sunt sărace şi nu cunoaştem funcţionarea acestei instituţii).

66. Din tratatele lui Masha'allah s-au păstrat mai multe traduceri latine: *De scientia motus orbis* de Gerard de Cremona sau *Epistola de rebus eclipsium* de Ioan de Sevilla. În schimb, el nu pare a fi fost inventatorul astrolabului, contrar a ceea ce este afirmat uneori (tratatul despre astrolab, *De compositione astrolabii* care îi este atribuit pare mai recent, a se vedea P. Kunitzsch, „On the authenticity of the Treatise on the composition and the use of the astrolabe ascribed to Messahalla", *Archives internationales d'histoire des sien*ces, 31, 1981, p. 42, *Perspectives arabes et médiévales...*, *op. cit.*, p. 123-135; D. Pingree, *The Astrological History of Masha'allah*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

67. R. Lemay, „Acquis de la tradition scientifique...", *op. cit.*, p. 154.

68. Denunţările credinţei în influenţa astrelor asupra destinului sunt foarte multe în textele teologilor din Evul Mediu, inclusiv la autorii de mai mică importanţă cum ar fi Hildegarde de Bingen (1098-1179).

69. El se bazează în acest sens pe tema galenică a „zilelor critice", dar atribuindu-i o dezvoltare deosebită.

70. R. Lemay îşi sfârşeşte astfel studiul, afirmând că lumea musulmană nu este moştenitoarea unei „dezvoltări libere" a spiritului grec „ce se confruntă cu natura şi cosmosul" („Acquis de la tradition scientifique...", *op. cit.*, p. 163).

71. Totuşi, mitul acelei *Bayt al-Hikma* şi importanţa culturii nestoriene îi fac pe mulţi autori să apere teza unui „triumf al raţiunii" şi a unei mari influenţe a gândirii aristotelice în ţinuturile Islamului, cel puţin până la încetarea sa prin Al-Ghazali la începutul secolului al XI-lea (a se vedea, în ultimă instanţă, S.Kh. Samir, „La transmission du savoir de Byzance à Bagdad", *op. cit.*, mai ales p. 130).

72. A se vedea P. Lory, „Les courants minoritaires en islam", P. Lory și H. Bellosta, „Philosophes et savants", și D. Gril, „Spiritualités", în J.-Cl. Garcin (dir.), *États, sociétés et cultures du monde musulman*, III, *op. cit.*, p. 201 și urm.

73. Despre răspândirea lui Aristotel și despre limitele acesteia, F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition*, New York, New York University Press, 1968, mai ales p. 57-134.

74. În afară de Ibn Bagga (Avempace, 1080-1138), care în mod uimitor se îndepărtează de Coran și care a continuat filosofia lui Al-Farabi și l-a influențat pe Averroes.

75. A se vedea D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 292-293.

76. Termenul de „frumoasă pildă" este împrumutat chiar din Coran (sura XXXIII, 21).

77. A. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's „Metaphysics" in Avicenna's „Kitâb al-Sifâ'". A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden, Brill, 2006; J. Jolivet și R. Rashed (dir.), *Études sur Avicenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1984; M.-Th. d'Alverny, *Avicenne en Occident*, Paris, Vrin, 1993; R. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 2003, VIII.

78. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 89-90.

79. A se vedea studiile acestui excelent cunoscător al islamului care era Părintele A. Moussali: Al-Ghazali. *De l'amour de Dieu*, Alger, 1986, reed. Paris, En Nour, 1995 și Al-Ghazali. *Crainte et espoir*, Alger, 1994, reed. Paris, En Nour, 2004.

80. Opera sa cea mai importantă este *Reînvierea științelor religiei*, un ghid practic al viciilor, virtuților și al obiceiurilor cotidiene.

81. A se vedea F. Griffel, *Die Entwicklung zu Al-Gazalis Urteil gegen die Philosophen und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden, Brill, 2000.

82. R. Lemay, „Acquis de la tradition scientifique...", *op. cit.*, p. 143.

83. Ibn Khaldûn, *Muqqadima*, *op. cit.*, VI, 18, p. 944 și 946; VI, 30, p. 1034 („Sunt cu adevărat nocive în ceea ce privește religia.")

84. *Ibid.*, VI, 30, p. 1038 (citat de K. Pomian, *Ibn Khaldûn...*, *op. cit.*, p. 53. A se vedea mai ales p. 44-60: „Mahomed și Aristotel").

85. Despre aceste „întrebări siciliene" a se vedea W. Stürner, *Friedrich II*, t. II: *Der Kaiser*, 1220-1250, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, p. 390-396. Întrebările lui Frederic al II-lea și răspunsurile lui Ibn Sab'în se află într-un manuscris din secolul al XIV-lea, păstrat la Oxford. (Bodleian Library, Hunt 534, fo 298-346); a se vedea A.F. Mehren, „Correspondance du philosophe soufi Ibn Sabin Abdoul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen", *Journal asiatique*, seria 7, 14, 1879, p. 341-454. Este posibil ca întrebările puse de Frederic al II-lea să fi apărut, în parte, în urma cunoașterii tezelor lui Alexandru de Afrodisia (d. 211), care nega nemurirea sufletului și a cărui lucrare, *De intellectu et intellecto*, tocmai fusese tradusă de Gerard de Cremona.

86. „Ajungem aici la problema majoră a *falsafei* [...]: transformarea dintr-un principiu de inteligibilitate a realului într-un mecanism de explicare a apariției ființei pornindu-se de la neființă" (D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe..., op. cit.*, p. 239).

87. A se vedea articolul esențial despre mutazilism în *Encyclopédie de l'islam*, *op. cit.*, t. VII, p. 785-795. Introducere în mutazilism în H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986, p. 155-164; M. Chebel, *L'Islam et la raison, op. cit.*, p. 36-58; D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe..., op. cit.*, p. 174-191. A se vedea mai mult A. Nader, *Le Système philosophique des mu'tazila*, Beirut, 1956; A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, Vrin, 1972; J. van Ess, „Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme", *Revue des études islamiques*, 1978-1979; M. Bernand, *Le Problème de la connaissance d'après le Mughnî*, Alger, 1982.

88. Mai ales prin personalități ca Wasil ibn Ata (d. 748) și contemporanul lui, Amr ben Ubayd (d. 761).

89. Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, Paris, 1986, p. 178. A se vedea D. Steigerwald, *La Pensée philosophique et théologique de Shahrastani*, Quebec, Presses de l'université Laval, 1997.

90. Promotorii săi au fost Ghaylan al-Dinashqi (d. 728) și Yunusal Unwari: *Encyclopédie de l'islam, op. cit.*, t. IV, p. 384-388.

91. Singurul izvor ce vorbește de istoria marilor mutaziliți, care aparține genului atât de răspândit al *tabaqat*, lucrarea *Tabaqat al-mu'tazila*, îl clasează pe Abd al-Jabbar în a unsprezecea și penultima clasă a mutaziliților (a se vedea G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, Paris, Vrin, 1974).

92. Ibn Murtada, *Tabaqat alzila*, Cairo, 1972, p. 118.

93. Mutaziliții au fost victimele unei *damnatio memoriae* atât de mari, încât operele lor au dispărut în mare parte. Lucrarea *Mughnî* a fost regăsită abia în 1951, iar din cele douăzeci de volume ale sale nu s-au mai păstrat decât paisprezece. Ansamblul a fost publicat la Cairo între 1960 și 1969. Calitatea editării este considerată mediocră de A. Badawi *(Histoire de la philosophie en Islam, op. cit.*, p. 204; a se vedea și *id.*, *Al-akhlaq al-nazariyya*, Beirut, 1985).

94. Sura XIII, 39: „Dumnezeu șterge ori întărește ceea ce voiește. La el se află Maica Scripturii"; sura XLIII, 3-4: „Pe Cartea cea deslușită! Noi am făcut-o un Coran arab! Poate veți pricepe! El este la Noi, măreț și înțelept, în Maica Scripturii!"

95. *Mughnî*, IV, p. 241.

96. A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam, op. cit.*, p. 254.

97. C. Bouamrane, *Le Problème de la liberté dans la pensée musulmane*, Paris, Vrin, 1978, p. 55.

98. D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe..., op. cit.*, p. 188.

99. *Mughnî, op. cit.*, V, p. 179. Există totuși în școala mutazilită ideea unei legi morale naturale, independentă de orice revelație și care poate fi cunoscută

doar pe cale naturală. Poate că în acest mod mutaziliții se îndepărtează de islam. Dar trebuie păstrată prudența, deoarece islamul se prezintă mereu ca o religie naturală și revelată în același timp sau mai curând ca o revelație a unui adevăr natural: în acest mod orice om se naște musulman, iar identitatea sa este în mod „natural" musulmană, și doar întâmplarea face ca el să se nască într-un mediu creștin sau iudaic. A se vedea pentru acest subiect A. Besançon, *Trois Tentations dans l'Église*, Paris, Perrin, 2002, sau părintele J. Jomier, *Pour connaître l'islam*, Paris, Cerf, 2001.

100. Aceasta va fi și poziția lui Al-Amiri (d. 992) în lucrarea sa *Expunerea meritelor islamului* (ed. A. Gurab, Cairo, 1967).

101. „Tot ceea ce Coranul a citat în privința unicității și a dreptății afirmă ceea ce este în evidențele rațiunii", *Mughnî, op. cit.*, V, p. 174.

102. D. Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 2001, p. 142.

103. A se vedea titlul dat lucrării ce reunește contribuțiile de la colocviul internațional în onoarea aniversării a opt sute de ani de la moartea juristului-filosof (1998): R.G. Khoury (ed.), *Averroes oder der Triumph des Rationalismus*, Heidelberg, C. Winter, 2002.

104. R. Brague, „Le jihâd des philosophes", în A.-M. Delcambre et J. Boshard, *Enquêtes sur l'islam*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 247.

105. A se vedea *Jihad in Medieval and Modern Islam. The Chapter on Jihad from Averroes' Bidayat Al-Mudjthid*, Leyde, 1977, p. 925. Printre numeroasele – cel puțin 257 – versete coranice care fac apel la război: sura II, 190: „Luptați întru calea lui Dumnezeu cu cei care luptă împotriva voastră. Nu fiți călcători de lege, căci Dumnezeu nu-i iubește pe călcătorii de lege"; sura LXI, 11: „Credeți în Dumnezeu și în trimisul său! Luptați-vă pe calea lui Dumnezeu cu averile și cu făpturile voastre." Averroes însuși scrie: „Este obligatoriu să fie uciși eterodocșii" (extras din *Incoerența incoerenței*, XVII, „Chestiuni fizice", I, § 17; trad. franceză de R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge, op. cit.*, p. 293).

106. Prin „rațiune" trebuie să înțelegem aici aptitudinea intelectului de a construi argumente logice. În realitate, demersurile cognitive realizate de Averroes țin de logica aristoteliciană (raționare prin analogie sau prin deducție). Despre importanța studiilor sale de medicină în filosofie: F. Sanagustin, „Le statut de la raison dans le Kitab al-kulliyyat fil-tibb", în R.G. Khoury (dir.), *Averroes oder der Triumph des Rationalismus*, *op. cit.*, p. 147-156.

107. „Averroes nu a încercat să elibereze mintea omului de dominația credinței; el a vrut să elibereze gândirea musulmană de o dublă dominație: cea a juridismului prea strict, născut dintr-un malekism dur și cea a unei teologii fals speculative a cărei argumentare nu este în viziunea sa decât dialectică sau retorică

şi care mai mult îi dăunează credinţei veritabile decât o ajută". (R. Arnaldez, „Averroès", în *Multiple Averroès*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 13-21, aici p. 14).

108. Averroes, *Discours décisif*, trad. M. Geoffroy, Paris, Flammarion, „GF", 1996, p. 119-121.

109. *Ibid.*

110. D. Urvoy, *Averroès...*, *op. cit.*, p. 141. D. Urvoy nu exclude la Averroes o anumită „dibăcie" (p. 137) el critică kalamul în scrierile sale pur aristoteliciene, dar îşi orientează filosofia în tiparul kalamului (până acolo încât a dus la apariţia acestui „monstru ideologic" după formularea lui D. Urvoy, *ibid.*, p. 138: un „kalam filosofic").

111. A se vedea concluzia din *Discursul decisiv:* „Dumnezeu a chemat poporul la cunoaşterea lui Dumnezeu – lăudat fie El – printr-o cale de mijloc care se situează dincolo de nivelul de jos al conformismului imitativ, dar dincoace de eristica teologilor dialectici; iar el a atras atenţia elitei în privinţa necesităţii de a se pune total în slujba examinării raţionale a Izvorului Revelaţiei" (citat de D. Urvoy, *Averroès...*, *op. cit.*, p. 59). Averroes cere altceva decât credinţa prin inteligenţă?

112. D. Urvoy, *Les Penseurs libres...*, *op. cit.*

113. Reflecţii pe această temă sunt prezentate de D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 172-196 şi p. 272-303 mai ales.

114. M. Chebel, *L'Islam et la raison*, *op. cit.*, p. 10.

115. Este ceea ce el numeşte cu umor „paradoxul buchinistului" *(Les Penseurs libres...*, p. 8), constatând că la buchinişti putem găsi multe cărţi de edificare spirituală, conforme învăţăturii Bisericii, scrise de autori foarte diverşi şi aproape toţi uitaţi de istoricii sau filosofii din secolul XX care i-au preferat pe puţinii reprezentanţi ai Luminilor.

116. D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 248.

117. *Id.*, *Les Penseurs libres...*, Paris, 1998, p. 12. Despre Al-Muhasibi, a se vedea *id.*, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 194-195.

118. *Ibid.*, p. 278.

119. *Ibid.*, p. 316. Socrate era confundat destul de frecvent cu Diogene sau cu Hipocrate.

120. D. Urvoy este mai puţin ferm în această privinţă şi consideră în concluzie că tendinţele majoritare în islam au avut acelaşi efect cu cel care i se atribuia astrelor: *inclinant, sed non necessitant (Les Penseurs libres...*, *op. cit.*, p. 224). Tema ne face să ne gândim la butada lui M. Audiard: „Există peşti zburători, dar nu aceasta este legea genului".

121. Au circulat poate doar fragmente. A se vedea R. Brague, „Note sur la traduction arabe de la *Politique* d'Aristote. Derechef, qu'elle n'existe pas", în P. Aubenque (dir.), *Aristote politique. Études sur la politique d'Aristote*, Paris, PUF, 1993, p. 422-423.

122. A se vedea lucrarea sa *Al-akham s-sultaniyya* („Prescripţii în exercitarea puterii").

123. A. Moussali, *La Croix et le Croissant...*, *op. cit.*, p. 109.

124. G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1942-1948, reed. Louvain, Nauwelaerts, 1956-1963.

125. „Lumea", zice Aristotel (*Metafizica*, XII), „nu trebuie să fie guvernată greşit, iar mulţimea prinţilor sau a principilor este un lucru rău: *unus ergo princeps*", J. Gerson, *Vivat rex. Pour la réforme du royaume*, vol. VII/2, în P. Glorieux (dir.), *L'Oeuvre française, Oeuvres complètes*, t. VII, Paris, Desclée de Brouwer, 1968, § 398, p. 1137-1139.

126. Aici nu este vorba de a fi influenţat sau de a primi gândirea greacă (a se vedea D. Urvoy, *Pensers d'Al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères, fin XIe-début XIIIe siècles*, Toulouse, CNRS, 1990, p. 173).

127. A. Moussali, *La Croix et le Croissant...*, *op. cit.*, p. 21.

128. A.-M. Delcambre, „La loi *(chari'a)* et le droit *(fiqh)* en Islam", în A.-M. Delcambre şi J. Boshard (dir.), *Enquêtes sur l'islam*, *op. cit.*, p. 87. Despre dreptul musulman: J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983; H. de Wael, *Le Droit musulman*, Paris, CHEAM, 1989; A.-M. Delcambre, *L'Islam des interdits*, *op. cit.*

129. Ceea ce H. de Wael comentează în aceşti termeni: „Niciodată nicio altă civilizaţie nu i-a acordat dreptului o demnitate asemănătoare... Voinţa acestui sistem este de a înscrie dreptul în întregime în cadrul absolutului". (*Droit musulman*, citat de A.-M. Delcambre, *Enquêtes sur l'islam*, *op. cit.*, p. 88).

130. A. Moussali, *La Croix et le Croissant...*, *op. cit.*, p. 37.

131. R. Folz, *L'Idée d'empire en Occident*, Paris, 1953. Despre „inventarea politicului" în comunele italiene: É. Crouzet-Pavan, *Enfers et Paradis. L'Italie de Dante et Giotto*, Paris, Albin Michel, 2001, în special, p. 163-204.

132. D. Urvoy *(Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 157) subliniază că lumea musulmană nu a reluat în totalitate tehnica raţionamentului grecesc, mai ales pe cea a silogismului în trei termeni, ce asociază un predicat unui subiect, ci a preferat, mai ales în domeniul religios, vechiul mod de raţionare în doi termeni, unde de la primul se trece la cel de-al doilea printr-o „cauză".

133. A. Guerreau-Jalabert, „Le temps des créations (XIe-XIIIe siècles)", în J.-P. Boudet, A. Guerreau-Jalabert şi M. Sot (dir.), *Le Moyen Âge*, în J.-P. Rioux şi J.-F. Sirinelli (dir.), *Histoire culturelle de la France*, t. I, Paris, Seuil, 1997, p. 168.

134. D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 152.

135. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 194.

136. Excepţia este reprezentată de câţiva gânditori mutaziliţi, ei înşişi marginali, Abu Hasim (889-933). A se vedea D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe...*, *op. cit.*, p. 249-254.

CAPITOLUL AL V-LEA

1. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge, op. cit.*, p. 254.

2. A se vedea traducerea parțială realizată de V. Monteil în limba franceză sub titlul de *Livre de l'Inde*, Arles/Paris, Sindbad/Actes Sud/Unesco, 1996.

3. Ar fi existat traduceri în limba siriacă; A. Djebbar arată că dacă ar exista traduceri în arabă, ceea ce nu este dovedit, „acestea nu au avut nicio posteritate în istoria literaturii arabe". Același autor adaugă faptul că în lumea islamică „nu exista interesul pentru literatura greacă și chiar și mai puțin pentru dramă și comedie" (A. Djebbar, „Université et localité...", *op. cit.*).

4. Despre alteritatea în creștinism și în islam, a se vedea A. Moussali, *La Croix et le Croissant...*, *op. cit.*, p. 17-38 și J. Jomier, *Pour connaître l'islam*, *op. cit.*, *passim*.

5. Vom compara două fragmente celebre și reluate de multe ori: „Și au adus la El fariseii și cărturarii pe o femeie, prinsă în adulter și, așezând-o la mijloc, /Au zis Lui: Învățătorule, această femeie a fost prinsă asupra faptului de adulter;/ Iar Moise ne-a poruncit în Lege ca pe unele ca acestea să le ucidem cu pietre. Dar Tu ce zici?/ Și aceasta ziceau ispitindu-l, ca să aibă de ce să-L învinuiască. Iar Iisus, plecându-se în jos, scria cu degetul pe pământ./ Și stăruind să-L întrebe, El s-a ridicat și le-a zis: Cel fără de păcat dintre voi să arunce cel dintâi piatra asupra ei./ Iarăși plecându-se, scria pe pământ./ Iar ei auzind aceasta și mustrați fiind de cuget, ieșeau unul câte unul, începând de la cei mai bătrâni și până la cel din urmă, și a rămas Iisus singur, și femeia, stând în mijloc./ Și ridicându-se Iisus și nevăzând pe nimeni decât pe femeie, i-a zis: Femeie, unde sunt pârâșii tăi? Nu te-a osândit nici unul?/ Iar ea a zis: Nici unul, Doamne. Și Iisus i-a zis: Nu te osândesc nici Eu. Mergi; de acum să nu mai păcătuiești." (Ioan 8, 3-11).

Și: Abou Horeira și Zeid ben Khalid au zis: „Pe când eram la Profet (peste el binecuvântarea și mântuirea), un om s-a ridicat și a zis: «Te implor, în numele lui Dumnezeu, să iei o hotărâre în privința noastră după Cartea lui Dumnezeu». Adversarul lui, mai cunoscător în drept, a zis la rândul său: «Ia o hotărâre în privința noastră și dă-mi voie să vorbesc primul». «Vorbește-i», răspunse Profetul. «Fiul meu era în slujba acestui om și el a săvârșit crima *zina* (adulter) cu femeia lui; atunci am răscumpărat crima fiului meu plătind o sută de oi și un sclav negru. Apoi un om învățat pe care l-am întrebat m-a informat că fiul meu ar fi trebuit să primească o sută de lovituri de bici și un exil de un an, în timp ce femeia trebuia să fie lapidată». «Pe Cel care are sufletul meu în mâna-i, a răspuns Prea Sfântul Profet, voi lua o decizie în privința voastră conform Cărții lui Dumnezeu (slăvit fie El); cele o sută de oi și sclavul îi vor fi înapoiați fiului tău, care va primi o sută de lovituri de bici și care va fi exilat pentru un an de zile. Tu, Onais, mergi și găsește femeia acestui om și, dacă ea mărturisește, poruncește

să fie lapidată. Onais merse la femeie şi, cum aceasta mărturisi, puse să fie lapidată.»" (Al-Bukhâri, *L'Authentique Tradition musulmane, op. cit.*, 86-30, p. 265).

6. F. Braudel, *La Méditerranée...*, *op. cit.*, t. II, p. 101.

7. Astfel, S.Kh. Samir („La transmission du savoir de Byzance à Bagdad", *op. cit.*, p. 132) preferă arabitatea vorbind de o singură civilizaţie, în care se amestecă creştinii, musulmanii, evreii şi sabeenii, „toţi aflaţi în Imperiul musulman". Prezenţa Islamului s-ar putea reduce la această dominaţie politică de tip „imperial"? Puterea religiei islamice ar pleda mai degrabă în favoarea unei influenţe mai profunde.

8. În zilele noastre, în privinţa prezenţei a zeci de milioane de musulmani în Europa, juriştii islamici, mai ales cei aflaţi în legătură cu Fraţii musulmani, au dezvoltat o nouă noţiune, cea de „teritoriu al predicării", *Dar ad-Da'wa*, pe care l-a putea traduce prin „pământ al misiunii": acolo unde musulmanii sunt minoritari, dar suficient de numeroşi, datoria lor este să trăiască după legea islamică. Oferind exemplul excelenţei preceptelor coranice, ei îşi vor convinge vecinii că cea mai bună alegere care-i este oferită unui om este convertirea la islam; între timp, anumite reguli ale *shariei* vor putea fi aplicate.

9. F. Braudel, *La Méditerranée...*, *op. cit.*, t. II, p. 107.

10. Nu există, nici chiar în zilele noastre, o „bucătărie mediteraneeană": bucătăria grecească nu este precum cea din Maghreb, care, la rândul ei nu este ca aceea din Levant. Ar fi cam acelaşi lucru dacă am vorbi de „bucătăria lotaringiană" şi am asimila varza gătită în manieră alsaciană cu tocana de legume şi carne gătită în manieră lorenă.

11. H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Bruxelles, 1937, reimp. Paris, PUF, 2005. H. Pirenne şi-a rezumat teza în celebra formulă: „Fără Mahomed, Carol cel Mare este de neconceput".

12. Pentru o sinteză istoriografică precum şi pentru o nouă abordare: R. Hodges şi D. Whitehouse, *Mahomet, Charlemagne et les origines de l'Europe*, Paris, CNRS, 1996 (prima ediţie engleză, 1983).

13. R. Hodges şi D. Whitehouse vorbesc de reducerea la un nivel aproape „preistoric" al relaţiilor intramediteraneene între începutul secolului al VII-lea şi jumătatea secolului al IX-lea *(ibid.*, p. 81).

14. Chiar mai departe: la Helgö, în Suedia, a fost descoperită o statuie din bronz a lui Budha care fusese adusă din regiunea Caşmirului.

15. Rémi Brague afirmă chiar că „Europa este anti-Mediterana" *(Au moyen du Moyen Âge, op. cit.*, p. 241).

16. M. Detienne, *Comment être autochtone*, Paris, Seuil, 2003. Adresându-i-se unui interlocutor imaginar ce se prezintă ca un autohton, el scrie: „Iată-vă! Şi cum vi s-a întâmplat aceasta? Într-o dimineaţă banală? Pe vreme frumoasă? Oh! Din naştere? La naiba!" (p. 9). Poziţia adoptată îl face pe M. Detienne să emită

opinii contestabile mai ales atunci când critică naţionalismul lui M. Barrès: el vorbeşte de „colonizare" în privinţa ataşării Lorenei la Franţa în 1766: „«Ataşare» a Lorenei în 1766. Ocupăm, ataşăm, colonizăm, jefuim, ucidem". A fi de acord cu el înseamnă a admite că lorenii – populaţie francofonă, totuşi, şi nu germanofonă – erau străini faţă de Franţa – aceasta a fost opinia celor care, în 1940, au considerat că lorenii, fiind *Volksdeutsch*, trebuiau să fie anexaţi la cel de-al III-lea Reich. Ataşarea din 1766 nu a fost urmată de crimele denunţate aici.

17. M. Detienne, *Les Grecs et nous*, Paris, Perrin, 2005. Luarea sa de poziţie este, în parte, o reacţie, faţă de organizarea de către Frontul Naţional a unui colocviu de istorie în 1997: „Istoricii adunaţi de Le Pen îi citează mereu pe Platon şi pe Aristotel, grecii *noştri*, şi fără a şti că fondatorul liceului era un metec în sensul grecesc al cuvântului. Ei recopiază cu entuziasm locurile comune ale umanismului academicienelor şi academicienilor noştri de serviciu" (p. 17).

18. *Ibid.*

19. M. Detienne citează cazul populaţiilor Ochollo din Munţii Gamo din Etiopia (*ibid.*, p. 147).

20. *Ibid.*, p. 148.

21. J. Brunschwig şi G.E.R. Lloyd, *Le Savoir grec...*, *op. cit.*, p. 21.

22. „Textele greceşti au inaugurat şi au hrănit prin acţiune directă, influenţă difuză, reacţie polemică, recitire şi reinterpretare, toată tradiţia gândirii occidentale" *(ibid.*, p. 17).

23. N. Birgalias, K. Buraselis, P. Cartledge, *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Pyrgos, Alexandria Publications, 2002.

24. „Aproape toate valorile imaginate în urmă cu douăzeci şi cinci de secole de către greci, aceste idei înalte care fac din om măsura tuturor lucrurilor, care fondează civilizaţia noastră şi care alimentează vastul curent al umanismului european, cu izvorul iudaic şi creştin, sunt valori pe care le-aş putea numi politice în acest sens pe care acestea îl încarnează în democraţie", J. De Romilly, *Les Cahiers de Science et vie*, 97, februarie 2007, p. 113. De ce să le aplicăm epitetul „conservatoare"? Iar dacă ele ar fi astfel, ar trebui să le respingem? Dacă le abolim, există riscul de a le vedea înlocuite destul de repede de cele care le sunt opuse...

25. Spaţiul public există: este un spaţiu deschis tuturor, unde toată lumea poate să se prezinte (desigur, cu excepţia notabilă a femeilor şi a sclavilor), spre deosebire de spaţiile private la care nu au acces decât cei pe care-i autorizează stăpânul.

26. A se vedea în acelaşi sens remarcile lui J. Brunschwig şi ale lui G.E.R. Lloyd, *Le Savoir grec...*, *op. cit.*, p. 18.

27. Aşa cum scrie M. Sartre *(Histoires grecques*, Paris, Seuil, 2006, p. 449-450): „Să nu fim naivi: nimic nu ar fi mai absurd, în numele nu ştiu cărei concepţii politic corecte, dacă am situa toate culturile, toate civilizaţiile antice în acelaşi plan. Nu este vorba de a preciza o judecată de valoare [...], ci suntem forţaţi să

constatăm că atracţia exercitată de unele sau de altele diferă [...]. Se impune constatarea că, timp de mii de ani sau poate mai puţin, cultura greacă a fost considerată, peste tot în zona Mediteranei şi uneori dincolo de aceasta, cultura de referinţă, cea care trebuia învăţată pentru a trece drept modern".

28. M. Detienne, *Les Grecs et nous, op. cit.*, p. 89.

29. *Ibid.* Este dificil să asimilăm identitatea şi esenţa: cele două cuvinte nu desemnează aceeaşi realitate.

30. H. Corbin amintea că „dacă un mare număr de opere ale lui Averroès ne-au parvenit, pentru aceasta le suntem datori filosofilor evrei. Copiile arabe ale acestor opere au fost mereu foarte rare, iar încrâncenarea cu care Almohazii au pus piedici filosofiei şi filosofilor a stopat multiplicarea lor" (*Histoire de la philosophie islamique, op. cit.*, p. 338).

31. P. Guichard şi Ph. Sénac, *Les Relations des pays d'Islam avec le monde latin. Milieu Xe-milieu XIIIe siècle*, Paris, SEDES, 2000, p. 274.

32. Adélard de Bath, *Quæstiones naturales*.

33. D. Jacquart, „La coexistence du grec et de l'arabe dans le vocabulaire médical du latin médiéval: l'effort linguistique de Simon de Gênes", în M. Groult et al. (dir.), *Transfert de vocabulaire dans les sciences. Histoire du vocabulaire scientifique*, Paris, CNRS, 1988, p. 277-290.

34. M.-Th. d'Alverny, „Les traductions d'Aristote...", *op. cit.*, mai ales p. 131-132.

35. *Ibid.*, p. 138-142.

36. R. Lemay, „Fautes et contresens dans les traductions araboiévales: *l'Introductorium in astronomiam* d'Abou Ma'shar de Balkh", *Revue de synthèse*, 89, 1968, p. 101-124.

37. *Ibid.*, p. 113-114.

38. L. Minio-Paluello, *Aristoteles Latinus*, 4/1-4, Leyde, 1968, p. LI-LV.

39. A se vedea singurul manuscris păstrat: Paris, BnF, Ms lat. 14700.

40. Paris, BnF, Ms arabes, 2346 (fostul fond 88^2A).

41. A se vedea L. Minio-Paluello, *Aristoteles Latinus*, 4/1-4, op. cit., p. LI şi mai ales LV.

42. A se vedea detaliile acestei confruntări şi inexactităţile textului arab în L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora. Translationes Iacobi...*, *Aristoteles latinus*, 4/1-4, *op. cit.*, p. LII-LXI.

43. *Ibid.*, p. LXXIII şi LXXIV.

44. *Ibid.*, p. LXXV.

45. F. Micheau, „Mécènes et médecins...", *op. cit.*, p. 158 şi 178.

46. Dinarul (*denarius*) era o monedă din Imperiul Roman, iar drahma era o monedă grecească. (n. tr.).

47. Prima menţionare a cifrelor indiene se află într-una din lucrările de matematică ale lui Sever Sebokht din secolul al VII-lea (D. Jacquart, *L'Épopée de la science arabe*, *op. cit.*, p. 35).

48. În a doua jumătate a secolului al XI-lea, un aristocrat bizantin de mai mică importanţă, Eustaţiu Boilas, poseda în biblioteca lui *Istorii persane* (P. Lemerle, *Cinq Études sur le XIe siècle byzantin*, Paris, CNRS, 1977, p. 25: *ta Persika kai diaphora).*

49. A. Pellegrin, „Le complexe de supériorité, un aspect psychologique de l'Islam", *En Terre d'Islam*, 1940, p. 91-97. B. Lewis *(Comment l'islam a découvert l'Europe*, Paris, Gallimard, 1984) a arătat indiferenţa musulmanilor faţă de Europa şi faţă de civilizaţia sa. Opera lui Idrîsî (sec. al XII-lea), care se prezintă ca un vast ghid constituit din fişe de semnalizare, din itinerarii şi din descrieri nu trădează deloc o curiozitate culturală (Al-Idrîdî, *Idrîsî. La première géographie de l'Occident*, ed. H. Bresc şi A. Nef, Paris, Flammarion, „GF", 1999). Este de notat că Idrîsî a compilat mult din hărţile şi fişele realizate de birourile Amiralităţii regilor normanzi ai Siciliei.

50. F. Braudel, *La Méditerranée...*, *op. cit.*, t. II, p. 95.

51. *Ibid.*, p. 101.

52. „La acest timp din vechime conştiinţa musulmană va vrea să revină cu obstinaţie pentru a porni din nou pe cale cea bună *(al-hudâ)* trasată de Dumnezeu", M. Arkoun, „Comment lire le Coran", prefaţă la traducerea lui Kasimirski, *Coran*, Paris, Galllimard, 1970, p. 11-36, aici p. 21.

53. Nimic în afara unei dispute publice desfăşurate după toate probabilităţile, la Bagdad, în secolul al IX-lea (dar că este posibil să nu fie decât o legendă inventată de un musulman evlavios ca apărare contra creştinilor) şi a întrebărilor puse de Frederic al II-lea juristului Ibn Sab'în. Pe de altă parte, există opere de ficţiune, ce prezintă dialoguri imaginare, redactate în scopuri apologetice sau polemice (a se vedea R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 257-259). Este foarte puţin, dacă avem în vedere cele şapte sau opt secole cât a durat în Evul Mediu confruntarea dintre islam şi creştinism.

54. Sura III, 110.

55. A se vedea opiniile lui A. al-Azmeh, „Mortel enemies, invisible neighbours: Northerners in Andalusies eyes", în S.Kh. Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, Brill, 1992.

56. Sura V, 116: „Dumnezeu spuse: «O, Iisus, fiu al Mariei! Tu ai spus oamenilor: luaţi-mă pe mine şi pe mama mea drept dumnezei mai presus de Dumnezeu?» Iisus spuse: «Mărire Ţie! Eu nu pot mărturisi ceea ce nu am căderea să spun. Tu ai fi ştiut, dacă aş fi spus. Tu ştii că este în mine, însă eu nu ştiu ce este în Tine. Tu eşti cunoscător al tainelor»". Şi versetul următor (V, 117): „Eu nu le-am spus decât ceea ce mi-ai poruncit să spun: «Închinaţi-vă lui Dumnezeu, Domnul meu şi Domnul vostru!»".

57. Sura II, 146: „Cei cărora le-am dat Cartea îl cunosc pe el, precum își cunosc fiii, însă unii dintre ei ascund Adevărul, cu toate că-l știu."; sura V, 13: „Fiindcă ei [evreii] au încălcat legământul, Noi i-am blestemat și le-am împietrit inimile. Ei răstălmăcesc Cuvintele pogorâte și dau uitării o parte din ceea ce le-a fost amintit."; sura V, 14-15: „De asemenea, Noi am primit legământul celor care spun: «Noi suntem nazareeni!» Însă pentru că ei au dat uitării o parte din ceea ce le-a fost amintit, Noi am iscat între ei vrăjmășia și ura până în Ziua Învierii. [...] O, popor al Cărții! Trimisul nostru a venit la voi ca să vă lămurească multe din cele ce ascundeați din Carte, trecând peste altele".

58. Despre acuzația de *tahrif*: I. Di Matteo, „Il Tahrif od alterazione della Bibbia secondo i musulmani", Bessarione, 38, 1922, p. 64-111 și 223-260; D. Urvoy, *Histoire de la pensée arabe..., op. cit.*, p. 203. Dar să subliniem că Teodor Abu Qurra, episcop de Haran, expune această acuzație de falsificare a Evangheliilor în unul dintre *Opusculele* sale scrise în greacă, înainte de 820/825, data morții sale *(Opuscul*, 19, PG, 97, col. 1544C-1545A).

59. Sura LXI, 6: „Iisus, fiul Mariei, spuse: «O, fii ai lui Israel! Eu sunt, într-adevăr, trimisul lui Dumnezeu la voi ca să întăresc cele în Tora de dinaintea mea și ca să vă vestesc un trimis ce va veni după mine și al cărui nume va fi Ahmad»". Acest verset face trimitere la anunțarea Mângâietorului (Ioan 14, 26): D. Masson (*Coran*, Paris, Gallimard, 1967, p. 692, nota 2) îl explică printr-o confuzie dintre termenii grecești *paraklètos* „apărător, ajutor, protector", și *periklutos*, care semnifică „ilustru" și pe care limba arabă îl redă prin 'Ahmâd, „preagloriosul".

60. R. Le Coz, *Jean Damascène. Écrits sur l'islam*, Paris, Cerf, 1992; A.-Th. Khoury, *Jean Damascène et l'islam*, Würzburg, Oros Verlag, 1994 ; R. Glei et A.-Th. Khoury, Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra, Würzburg, Oros Verlag, 1995.

61. Sura IX, 30.

62. I.S. Allouche, „Un traité de polémique christiano-musulmane...", *op. cit.* Al-Jâhiz deplânge faptul că populația creștină nu mai poartă veșmintele care-i fac să fie recunoscuți ca *dhimmi* și îndrăznesc chiar să „răspundă injuriilor și loviturilor". A se vedea traducerea discursului lui Ibn Hazm de G. Troupeau, în A. Boshard (dir.), *Enquêtes sur l'islam, op. cit.*, p. 198-210.

63. „Disprețul musulmanilor față de *dhimmi* a fost în legătură cu segregarea în orașe, unde fiecare grup religios ocupa propriul cartier", subliniază R. Mantran *(L'Expansion musulmane, op. cit.*, p. 264).

64. Procesiunile și înmormântările au fost deseori la originea unor revolte populare anticreștine și se terminau prin jafuri și măsuri ilegale din punct de vedere material și individual.

65. Despre originile statutului, a se vedea A.t C. Picard, *Les Communautés chrétiennes en pays d'Islam*, Paris, SEDES, 1997.

66. Despre dhimitudine, a se vedea G. Troupeau, în A. Vauchez et al. (dir.), *Histoire du christianisme*, t. IV, *op. cit.*, p. 376-382; A. Fattal, *Le Statut légal des non musulmans en pays d'Islam*, Beirut, 1959; Bat Ye'ôr, *Les Chrétientés d'Orient entre „jihâd" et dhimittude. VIIe-XXe siècle*, Paris, Cerf, 1991; *id.*, *Juifs et chrétiens sous l'islam. Les dhimmis face au défi intégriste*, Paris, Berg International, 1994.

67. Cl. Cahen, *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris, Aubier, 1983, p. 20.

68. M. Fierro, *Al-Andalus. Savoirs et échanges culturels*, Aix-en-Provence, Édisud, 2001, p. 12.

69. J. Soustelle, *Les Quatre Soleils*, Paris, Plon, „Terre Humaine", 1967. Istoricii trebuie deseori să împrumute de la etnologi unele elemente de gândire despre civilizaţie, a se vedea M. Mauss, „Civilisation, éléments et formes", *Première Semaine internationale de synthèse*, Paris, 1929, p. 81-108.

70. J. Soustelle, *Les Quatre Soleils, op. cit.*, p. 227.

71. A se vedea în acest sens, A.-L. de Prémare, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, 2004.

72. J.-M. Abd el-Jalil, *L'Islam et nous*, Paris, Cerf, 1981.

73. Luc 6,5.

74. F. Braudel, *La Méditerranée...*, *op. cit.*, t. II, p. 101.

75. Al-Sadjâssi, *Farayêd os*, lucrare terminată în 1213, fo 214a, citată de Ch.-H. de Fouchécour, „Trois sages d'Iran face aux folies du destin", în G. Gadoffre (dir.), *Les Sagesses du monde*, Paris, Éditions universitaires, 1991, p. 117-126.

CONCLUZIE

1. Apollo este un zeu de origine greacă (şi nu anatoliană), aşa cum a arătat M. Egetmeyer, „Lumière sur les loups d'Apollon", „Les sanctuaires syro-anatoliens de la préhistoire au début de l'ère chrétienne", *Res Antiquae*, 4, 2007.

2. P. Legendre, „Aux sources de la culture occidentale: l'ancien droit de la pénitence", în *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spoleto, „Settimane di Spoleto", 22, 1975, p. 575-602.

3. B. Sère, *Penser l'amitié au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 394.

4. A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, PUF, 1962. În opera lui Aristotel existau unele contradicţii de rezolvat, de exemplu cea a primului motor expusă în *Metafizică* şi definirea mişcării ca o trecere de la ceea ce există potenţial la ceea ce este în act, prezentată în *Fizică*.

5. Dacă îl lăsăm deoparte pe Leibnitz, care a fost adevăratul precursor, dar care nu a avut o posteritate imediată, trebuie să aşteptăm a doua jumătate a secolului al XIX-lea pentru ca, prin G. Boole, apoi G. Frege, C.S. Pierce, G. Peano,

printre alții, logica formală să cunoască un progres calitativ considerabil care se manifestă mai ales prin logica simbolică, al cărui creator este G. Boole, care introduce simbolurile, bine cunoscute în zilele noastre, pentru a desemna conectorii logici (unire, intersectare etc.) și cuantificatorii „există" și „oricare ar fi" (N. Bourbaki, *Éléments d'histoire des mathématiques*, Paris, Hermann, 1960, p. 9-18).

6. R. Brague, *Au moyen du Moyen Âge, op. cit.*, p. 289 (autorul îl citează pe Al-Farabi care spunea că cercetarea se terminase, iar că singurul lucru de făcut era doar predarea filosofiei). A se vedea și textele lui Averroes citate de É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House, 1954 (R. Brague recomandă să se facă apel la notele din ediția engleză, absente din textul francez al lui É. Gilson).

7. L. Chestov, *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*, Paris, Aubier, 1992.

8. În mare, totul s-a întâmplat ca și cum oamenii din Evul Mediu adaptaseră la cunoașterea științifică versetul Sfântului Ioan: „Cât aveți Lumina, credeți în Lumină, ca să fiți fii ai Luminii." (Ioan 12, 36).

ANEXA 1

1. Plutarque, *Vie de Lycurgue*, XX, 7, Plutarque. Vies, t. I, ed. R. Flacelière, Les Belles Lettres, Paris, 1957, p. 150.

2. *Allahs Sonne über dem Abendland. Unser arabisches Erbe*, Stuttgart 1960, Paris, Albin Michel, 1963. Angajamentul nazist al autoarei și aspectele discutabile din punct de vedere științific nu au împiedicat totuși numeroase reeditări (1984, 1997) și o răspândire spectaculoasă.

3. După ruptura dintre Himmler et Darré, Ahnenerbe devine instrumentul exclusiv al SS.

4. Unii dintre membrii săi, medici, s-au dedat la experimente la care au fost supuși prizonierii politici și cei închiși pe motive rasiale la Dachau.

5. În anii 1950, ea a intrat în Mișcarea Unitarienilor (*Deutschen Unitarier Religionsgemeinschaft*), ce predica întoarcerea Germaniei la păgânismul de la origini. Între 1971 și 1983, ea a fost vicepreședinta acestei organizații, apoi președintă de onoare. Totuși, a părăsit mișcarea în 1989 și a aderat la Uniunea Unitarienilor Germani cu spirit european *(Bund Deutscher Unitarier-Religionsgemeinschaft europäischen Geistes)* și a colaborat la revista acesteia, *Glauben und Wirken.*

6. A se vedea lucrarea lui E. Renan, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, Paris, 1912, reed. Paris, Ennoia, 2003.

7. A se vedea M. Luís María de Puig (grupul socialist), Raport din 8 noiembrie 2002, Comisia de Cultură, de Știință și Educație, Adunarea europeană,

Cooperarea culturală dintre Europa şi ţările de sud ale Mediteranei, document nr. 9626. În mod bizar, după ce lumea occidentală a fost ţinta unui act de război, a devenit necesar să se afirme că cei care l-au comis sunt partizanii unei religii pacifice şi să se amintească faptul că şi Occidentul a fost violent. Ce se încearcă oare în acest mod?

8. Putem lua aminte la sfaturile date profesorilor în acest domeniu prin intermediul lucrării lui N. Samadi, *Islams, islam. Repères culturels et historiques pour comprendre et enseigner le fait islamique*, Publications du CRDP du Val-de-Marne, Créteil, 2003 (prefaţă de D. Borne, inspector general la Ministerul Educaţiei Naţionale).

9. Aceasta este analiza pe care o fac N. Daniel, *Islam et Occident*, Paris, Cerf, 1993 şi J. Tolan, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2006. Orice critică medievală a islamului porneşte, în opinia lor, dintr-o cunoaştere aproximativă sau dintr-o antipatie *a priori*. N. Daniel consideră astfel că poligamia care era atât de detestată de creştinii din Evul Mediu (atât cea a musulmanilor, cât şi cea a păgânilor, pe care o uită) nu a fost bine înţeleasă: ea nu făcea decât să stabilească, aşa cum se exprimă acesta, „o regularizare a instinctului sexual". În plus, el consideră deplasate criticile aduse acesteia în zilele noastre, susţinând că existenţa divorţului duce în Occidentul contemporan la o „poligamie succesivă" (*op. cit.*, p. 188)...

10. E. Saïd, *Orientalism*, New York, Pantheon Books, 1978 *(L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980).

11. *Ibid.*, p. 15.

12. „Curiozitatea lui Herodot. Prima calitate dintre cele care ies în evidenţă este curiozitatea. O dublă curiozitate. Curiozitate faţă de obiceiuri, de ţări, de popoare «neobişnuite»: curiozitate geografică, etnografică. Curiozitate faţă de evenimentele din trecut: curiozitate istorică", Ph.-E. Legrand, *Hérodote. Introduction*, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 37.

ANEXA 2

1. Despre Ibn al-Salt, a se vedea G. Troupeau, *Arabica*, 39, 1992, p. 118-119 (note şi documente).

ANEXA 3

1. Două alte manuscrise datează din secolul al XIV-lea: Ms 223 (pergament, 360 fo) este originalul traducerii lui N. Oresme la *Politica* şi la *Economica* lui

Aristotel; Ms 231 (pergament, 217 fo) cuprinde mai multe opuscule ale lui Aristotel: *Despre suflet*, *Despre generare și corupere*, *Meteorele* și cele opt cărți din *Fizica*.

2. Notă marginală, fo 89: *Nemesius episcopus graece fecit librum, quem vocavit prennon phisicon, id est stipes naturalium; hunc transtulit N. Alfanus, archiepiscopus Salerni.*

3. Textul lui Boeţiu în *In Ciceronis topica*, I, PL, 64, col. 1051B.

4. L. Minio-Paluello, *Analytica posteriora*, p. XII-XIII și XLIV.

5. *Ibid.*, p. XV-XVI.

6. *In epistula interpretis, Corpus platonicum Medii Aevi. Plato latinus*, ed. R. Klibanski, II, *Phaedo interprete Henrico Aristippo*, ed. L. Minio-Paluello, Londra, 1950, p. 89.

7. Bordeaux, Bibl. mun., Ms 421, fo 235v: *Incipit Liber Aristotelis de Metaphysica Vetus translatus a Boecio de greco in latinum*; Salamanca, Bibl. univ., Ms 2706, fo 246; Veneţia, Bibl. Saint-Marc, Ms lat. VI. 47, fo 235v.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

J.-M. Abd el-Jalil, *L'Islam et nous*, Paris, Cerf, 1981.

M. Abiad, *Culture et éducation arabo-islamique au Sâm pendant les trois premiers siècles de l'Islam*, Damasc, Institutul francez, 1981.

W.J. Aerts, „The knowledge of greek in western Europe at the time of Theophano and the greek grammar fragment in ms. Vindob. 114", în W.D. van Aalst și K.N. Ciggar (dir.), *Byzantium and the Low Country in the Tenth Century*, Hernen, A.A. Brediusstichting, 1985.

A. Al-Azmeh, „Mortel enemies, invisible neighbours: Northerners in Andalusies eyes", în S.Kh. Jayyusi, *The Legacy of Muslim Spain*, Leiden, Brill, 1992.

M. Albert, *Langue et littératures syriaques*, in A. Guillaumont (dir.), *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris, Cerf, 1993.

I.S. Allouche, „Un traité de polémique christiano-musulmane au IXe siècle", *Hespéris*, 26, 1939, p. 134-136.

M.-Th. d'Alverny, „Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. XVI, 1948, p. 69-131.

–, „Les traductions d'Aristote et de ses commentateurs", *Revue de Synthèse*, t. LXXXIX, 1968, p. 125-144.

–, „Translations et translators", în R.L. Benson și G. Constable (dir.), *Renaissance and Renewal in the Twelth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982, p. 421-462.

–, *Avicenne en Occident*, Paris, Vrin, 1993.

S. Ammar, „La médecine dans le Coran et dans la tradition du prophète Muhammad", în C. Vaudour (dir.), *À l'ombre d'Avicenne. La médecine au temps des califes,* Paris, Institut du monde arabe, 1996.

–, *Médecins et médecine de l'islam*, Paris, Tougin, 1984.

Y. de Andia, „Le monastère de Saint-Sabas à Rome: relations théologiques entre l'Orient et l'Occident aux VIIe et VIIIe siècles", *Proche-Orient chrétien*, L, 2000, p. 279-296.

M. Arkoun, *L'Humanisme arabe au IVe (Xe) siècle. Miskawayh, philosophe et historien*, Paris, Vrin, 1982.

–, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

Roger Arnaldez, „Averroès", în *Multiple Averroès*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 13-21.

G. Baader, „Die Schule von Salerno", *Medizinhistorisches Journal*, 3, 1978, p. 124-145.

A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris, Vrin, 1972.

M.-G. Balty-Guesdon, „Le *Bayt al-Hikma* de Bagdad", *Arabica*, 39, 1992, p. 131-150.

–, „Al-Andalus et l'héritage grec d'après les Tabaqat al-Umam de Sa'id al-Andalusi", în A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal și M. Aouad (dir.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Paris/Leuven, Institut du arabe/Peeters, 1997, p. 331-342.

Bat Ye'ôr, *Les Chrétientés d'Orient entre „jihâd" et dhimittude. VIIe-XXe siècle*, Paris, Cerf, 1991.

–, *Juifs et chrétiens sous l'islam. Les dhimmis face au défi intégriste*, Paris, Berg International, 1994.

A. Bayer, „Griechen im Westen im 10. und 11. Jahrhundert: Simeon von Trier und Simeon von Reichenau", în A. von Euw și P. Schreiner (dir.), *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausend*, I, Koln, Schnütgen Museum, 1991, p. 335-343.

G. Beaujouan, „Les Apocryphes mathématiques de Gerbert“, în Gerberto Scienza, *Storia e Mito, atti del Gerberti symposium*, Bobbio, „Archivi Storici Bobiensi“, 1985, p. 645-657.

–, „Les chiffres arabes selon Gerbert“, în O. Guyotjeannin și E. Poulle, *Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, Paris, École des chartes, 1996, p. 322-328.

A. Beccaria, *I Codici di medicina del periodo presalernitato (secoli IX, Xe XI)*, Roma, Edisioni di Storia e de Letteratura, 1956.

P. Benoît și F. Micheau, „L'intermédiaire arabe“, în M. Serres (dir.), *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, 1989, p. 151-175.

P. Benoît, „La théologie au XIIIe siècle: une science pas comme les autres“, în M. Serres (dir.), *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, 1989, p. 177-195.

–, „Calcul, algèbre et marchandise“, în M. Serres (dir.), *Éléments d'histoire des sciences*, Paris, Bordas, 1989, p. 197-221.

R.L. Benson, G. Constable, C.D. Lanham (dir.), *Renaissance and Renewal in the Twelth Century Europe*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1982.

G. Bergsträsser, *Hunain ibn Ishaq und seine Schule*, Leyde, 1913.

–, *Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galenübersetzungen*, Leipzig, 1925.

M. Bernand, *Le Problème de la connaissance d'après le Mughnî du cadi Abd al-Gabbâr*, Alger, 1982.

A. Bertolacci, *The Reception of Aristotle's „Metaphysics“ în Avicenna's „Kitâb al-Sifâ“. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden/Boston, Brill, 2006.

A. Besançon, *Trois Tentations dans l'Église*, Paris, Perrin, 2002.

N. Birgalias, K. Buraselis, P. Cartledge, *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Pyrgos, Alexandria Publications, 2002.

B. Bischoff, „Das griechische Element in der abendlandischen Bildung des Mittelalters“, *Byzantinische Zeitschrift*, 44, 1961, p. 27-55 (reed. *Mittelalterliche Studien*, t. II, Stuttgart, 1967, p. 246-275).

P.-M. Bogaert, „La Bible latine des origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questions“, *Revue théologique de Louvain*, 19, 1988, p. 137-159.

M. Bonner, *Le Djihad*, Paris, Téraèdre, 2004.

C. Bouamrane, *Le Problème de la liberté dans la pensée musulmane*, Paris, Vrin, 1978.

J.-P. Boudet, A. Guerreau-Jalabert et M. Sot, *Histoire culturelle de la France*, t. I, *Le Moyen Âge*, Paris, Seuil, „L'Univers historique“, 1997.

N. Bourbaki, *Éléments d'histoire des mathématiques*, Paris, Hermann, 1960.

R. Brague, „Note sur la traduction arabe de la Politique d'Aristote. Derechef, qu'elle n'existe pas“, în P. Aubenque (dir.), *Aristote politique. Études sur la politique d'Aristote*, Paris, PUF, 1993, p. 422-423.

–, „Le jihâd des philosophes“, în A.-M. Delcambre și J. Boshard, *Enquêtes sur l'islam*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004, p. 244-262.

–, *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2006.

S. Brock, „Towards a history of syriac translation technique“, *Orientalis christiana analecta*, 221, 1983, p. 1-24.

J. Brunschwig și G.E.R. Lloyd (dir.), *Le Savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1996.

A. Bryer, „Cultural relations between East and West in the twelth century“, în D. Baker, *The Relations between East and West in the Middle Ages*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1973, p. 77-94.

F. Burgarella, „Presenze Greche a Roma: Aspetti culturali e religiosi“, în *Roma fra Oriente e Occidente*, Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo“, 49, 2002, p. 943-992.

Cl. Cahen, *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris, Aubier, 1986.

P. Canart, „Le patriarche Méthode de Constantinople copiste à Rome“, *Paleographica, diplomatica e archivistica. Studi in onore di Giulio Battelli*, I, Rome, 1979, p. 344-352.

M. Chebel, *L'Imaginaire arabo-musulman*, Paris, PUF, 1993.

–, *L'Islam et la raison*, Paris, Perrin, 2005.

M.-D. Chenu, *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, conférence Albert le Grand, 1968, Paris/Montréal, Vrin/Institut d'études médiévales, 1969.

–, *La Théologie au XIIe siècle*, Paris, Vrin, 1976.

L. Chestov, *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*, Paris, Aubier, 1992.

L. Cheikho, *Les Savants arabes chrétiens en Islam (622-1300)*, Beirut, 1983 (în arabă).

M.-T. Clanchy, *Abelard. A Medieval Life*, Oxford, 1997, Paris, Flammarion, 2000.

L. Clucas, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, Munich, Institut für Byzantinistik, 1981.

H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1986.

P. Courcelles, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, „Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome", nr. 159, 1948, p. 342-388.

N. Daniel, *Islam et Occident*, Paris, Cerf, 1993.

–, *The Arabs and Medieval Europe*, Londra, Longman, 1975.

Ch. Daremberg, *Histoire des sciences médicales*, Paris, 1963.

G. Dedeyan, „Les Arméniens en Occident (fin Xe–début XIe siècle)", în *Occident et Orient au Xe siècle*, actes du congrès de la Société des Historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 123-140.

A.-M. Delcambre, „La loi *(chari'a)* et le droit *(fiqh)* en Islam", în A.-M. Delcambre și J. Boshard (dir.), *Enquêtes sur l'islam. En hommage à Antoine Moussali*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

–, *L'Islam des interdits*, Paris, Desclée de Brouwer, 2005.

M. Detienne, *Comment être autochtone*, Paris, Seuil, 2003.

–, *Les Grecs et nous*, Paris, Perrin, 2005.

R. Devreesse, „Le fonds grec de la Bibliothèque vaticane des origines à Paul V", *Studi i testi*, 244, 1965.

M. Díaz y Díaz „La transmisión de los textos antiguos en la Península Ibérica en los siglos VII-XI", în *La Cultura antiqua nell'Occidente*

latino dal VII al'XI secolo, Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", 22, 1974, p. 133-178.

I. Di Matteo, „Il Tahrif od alterazione della Bibbia secondo i musulmani", *Bessarione*, 38, 1922, p. 64-111 et 223-260.

S. Diwahgi, *Bayt al-Hikma*, Mossoul, 1972.

A. Dondaine, „Hugues Éthérien et Léon Toscan", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 19, 1952, p. 67-134.

M. Dosdat, *L'Enluminure romane au Mont-Saint-Michel*, Rennes, Ouest-France, 2006.

Y. Eche, *Les Bibliothèques publiques et semi-publiques en Mésopotamie*, en *Syrie et en Égypte au Moyen Âge*, Damasc, Institutul francez, 1967.

A.-M. Eddé, F. Micheau și C. Picard, *Les Communautés chrétiennes en pays d'Islam*, Paris, SEDES, 1997.

M. Egetmeyer, „Lumière sur les loups d'Apollon", „Les Sanctuaires syro-anatoliens de la préhistoire au début de l'ère chrétienne", *Res Antiquae*, 4, 2007.

P. Escolan, *Le Monachisme syrien du IVe au VIIe siècle. Un monachisme charismatique*, Paris, Beauchesne, 1999.

J. van Ess, „Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme", *Revue des études islamiques*, 1978-1979.

A. Fattal, *Le Statut légal des non musulmans en pays d'Islam*, Beirut, 1959.

M. Fierro, *Al-Andalus. Savoirs et échanges culturels*, Aix-en-Provence, Édisud, 2001.

J.-M. Fiey, *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad*, Louvain, „Corpus scriptorum christianorum orientalium", 420, „Subsidia", t. LIX, 1980.

J. Filliozat, *La Doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris, 1949, ed. a II-a, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1975.

M. Folkerts, „Frühe Darstellungen des Gerbertschen Abakus", în R. Franci (dir.), *Itinera mathematica*, Sienne, 1996, p. 23-43.

B. Flusin, „L'enseignement et la culture écrite", în J.-Cl. Cheynet (dir.), *Le Monde byzantin. L'Empire byzantin* (641-1204), Paris, PUF, „Nouvelle Clio", 2006, t. II, p. 341-368.

C. Frova, „Gerberto *philosophicus*. Il *De rationali et ratione uti*", în *Gerberto*

Scienza, Storia e Mito, atti del Gerberti symposium, Bobbio, „Archivi Storici Bobiensi“, 1985, p. 351-377.

P. Gandil, „Les études grecques à l'abbaye de Saint-Denis au XIIe siècle“, thèse de l'École des chartes, 2003.

J.-Cl. Garcin (dir.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval. Xe-XVe siècle*, t. II: *Sociétés et cultures*; t. III: *Problèmes et perspectives de recherches*, Paris, PUF, „Nouvelle Clio“, 2000.

B. Geyer, „Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin“, *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 30, 1917, p. 392-415.

O. Al-Ghul, „An early arabic inscription from Petra carrying diacritic marks“, *Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie*, t. LXXXI, 2004, p. 105-118.

M. Gibson, „The Continuity of learning (850-1050)“, *Viator*, VI, 1975, p. 1-13.

É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House, 1954.

R. Glei et A.-Th. Khoury, *Schriften zum Islam. Johannes Damaskenos und Theodor Abu Qurra*, Würzburg, Oros Verlag, 1995.

H.L. Gottschalk, „Die Rezeption der antiken Wissenschaften durch den Islam“, *Anz. Österreichischen Akademie der Wissenschaft, Phil-Hist. Klasse*, 102, 1965, p. 111-134.

A.J. Gourevitch, *La Naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, Paris, Seuil, 1997.

F. Griffel, *Die Entwicklung zu Al-Gazalis Urteil gegen die Philosophen und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden, Brill, 2000.

Robert Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, ed. P. Rossi, Florence, 1981.

B. Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 1992.

A. Guerreau-Jalabert, „La «Renaissance carolingienne»: modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales“, *Bibliothèque de l'École des chartes*, 139, 1981, p. 5-35.

–, „*Le temps des créations (XIe-XIIIe siècles)*", în J.P. Rioux și J.-F. Sirinelli (dir.), *Histoire culturelle de la France*, t. I: J.-P. Boudet, A. Guerreau-Jalabert și M. Sot, *Le Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1997.

P. Guichard și Ph. Sénac, *Les Relations des pays d'Islam avec le monde latin, milieu Xe siècle*, Paris, SEDES, 2000.

A. Guillou, „L'école dans l'Italie byzantine", în *La Scuola nell Occidente latino dell'alto Medioevo*, Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", 19, 1972, p. 291-311.

–, „La Sicile byzantine. État de recherche", *Byzantinische Forschungen*, V, 1977.

D. Gutas, *Pensée grecque, culture arabe: le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive, IIe- IVe/VIIIe-Xe siècle*, trad. din engleză de Abdesselam Cheddadi, Paris, Aubier, 2005, 340 p.

O. Guyotjeannin și E. Poulle, *Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, Paris, École des chartes, 1996.

M. Hammam, „La contribution des chrétiens à la vie intellectuelle et scientifique dans l'orient musulman entre le VIIIe et le Xe siècle", în G. Jehel și Ph. Racinet (dir.), *Orient et Occident du IXe au XVe siècle*, Paris, Éditions du Temps, 2000, p. 201-211.

N. Häring, „The *Liber de diversitate naturae et personae*", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 29, 1962, p. 103-216.

–, „The *Liber de homoysion et homoeysion by Hugh of Honau*", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 34, 1967, p. 129-253.

C.H. Haskins, *The Renaissance of the Twelth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1927.

R. Hodges și D. Whitehouse, Mahomet, *Charlemagne et les origines de l'Europe*, Paris, CNRS, 1996 (prima ediție engleză, 1983).

H. Hugonnard-Roche, „Comme la cigogne au désert. Un prologue de Sergius de Res'ayna à l'étude de la philosophie grecque en syriaque", în A. de Libera et al. (dir.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, p. 79-97.

H. Hunger, *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Munich, C. Beck, 1978.

–, *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, Munich, C. Beck, 1989.

–, „Lire et écrire à Byzance", în O. Delouis (dir.), *Le Monde byzantin, du milieu du VIIIe siècle à 1204. Économie et société*, Paris, Hachette, 2006, p. 177-199.

S. Hunke, *Allahs Sonne über dem Abendland. Unser arabisches Erbe*, Stuttgart, 1960, Paris, Albin Michel, 1963.

S. Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

H. Inglebert, *Interpretatio christiana. Les mutations des savoirs dans l'Antiquité chrétienne (30-630)*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2001.

D. Iogna-Prat et J.-Cl. Picard, *Religion et culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie*, Paris, Picard, 1990.

D. Iogna-Prat, *Études clunisiennes*, Paris, Picard, 2002.

J. Irigoin, „Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople, IXe siècle", *Cahiers de civilisation médiévale*, 5, 1962, p. 287-302.

–, „La culture grecque dans l'Occident latin du VIIe au XIe siècle", în *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", 22, 1974, p. 425-456.

–, „L'Italie méridionale et la transmission des textes classiques", în A. Jacob, J.-M. Martin, G. Noyé (dir.), *Histoire et culture dans l'Italie byzantine*, Rome, École française de Rome, 2006, p. 5-20.

D. Jacquart, „A l'aube de la renaissance médicale des XIe-XIIe siècles: l'*Isagoge Johannitii* et son traducteur", *Bibliothèque de l'École des chartes*, 144, 1986, p. 209-240.

–, „La coexistence du grec et de l'arabe dans le vocabulaire médical du latin médiéval: l'effort linguistique de Simon de Gênes", în M. Groult (dir.), *Transfert de vocabulaire dans les sciences*, Paris, 1988, p. 277-290 (reluat în *La Science médicale occidentale entre deux renaissances*, Aldershot, Variorum, 1997).

– Daniel Jacquart și F. Micheau, *La Médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1990, reed. 1996.

– (dir.), *La Formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, Turnhout, Brepols, 1994.

–, „La scolastique médiévale", în M. Grmek (dir.), *Histoire de la pensée médicale en Occident*, Paris, Seuil, 1995, p. 177-179.

– (dir.), *Les Voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au XIXe siècle*, Geneva, Droz, 1997.
–, *La Science médicale occidentale entre deux renaissances (XIIe-XVe s.)*, Aldershot, Variorum, 1997.
–, *L'Épopée de la science arabe*, Paris, Gallimard, „Découvertes", 2005.
E. Jeauneau, „L'héritage de la philosophie antique", în *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", 22, 1974, p. 15-56.
P. Joannou, *Christliche Metaphysik in Byzanz*, Ettal, Buch-Kunstverlag, 1956.
J. Jolivet şi R. Rashed (dir.), *Études sur Avicenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
J. Jolivet, *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Paris-Fribourg, Cerf, 1994.
J. Jomier, *Pour connaître l'islam*, Paris, Cerf, 2001.
W.E. Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
M. Kaplan, *Tout l'or de Byzance*, Paris, Gallimard, „Découvertes", 1991.
Ibn Khaldûn, *Muqqadima, Le Livre des exemples*, trad. în lb. franceză A. Cheddadi, Paris, Gallimard, 2002.
S. Khalil, „Deux cultures qui s'affrontent. Une controverse sur l'*i'râb* au XIe siècle entre Élie de Nisibe et le vizir Abu l-Qâsim", *Mélanges de l'université Saint-Joseph*, t. XLIX, Beirut, 1975-1976, p. 619-649.
A.-Th. Khoury, *Les Théologiens byzantins et l'islam. Textes et auteurs*, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1969.
–, *Jean Damascène et l'islam*, Würzburg, Religionswissenschaftliche Studien, 1994.
R.G. Khoury (ed.), *Averroes oder der Triumph des Rationalismus*, Heidelberg, C. Winter, 2002.
S.-C. Kolm, *Le Bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité*, Paris, PUF, 1982.
A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1962.
J.L. Kraemer, „A lost passage from Philoponus contra Aristotelem in arabic translation", *Journal of American Oriental Society*, 85, 1965, p. 318-327.
P.O. Kristeller, *Studi sulla scuola medica salernitana*, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1986.

P. Kunitzsch, „On the authenticity of the Treatise on the Composition and the Use of the Astrolabe ascribed to Messahalla", *Archives internationales d'histoire des sciences*, 31, 1981, p. 42-62.

J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire perse sous les Sassanides*, Paris, Lecoffre, 1904.

G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1942-1948, reed. Louvain, Nauwelaerts, 1956-1963.

B. Laurioux și L. Moulinier, *Éducation et cultures dans l'Occident chrétien. Du début du XIIe au milieu du XVe siècle*, Paris, Messene, 1998.

R. Le Bourdellès, „Connaissance du grec et méthodes de traduction dans le monde carolingien jusqu'à Jean Scot Érigène", în *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Paris, CNRS, 1977, p. 117-123.

L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, E. Leroux, 1896.

R. Le Coz, *Jean Damascène. Écrits sur l'islam*, Paris, Cerf, 1992.

–, „Les mozarabes et les débuts de la médecine dans Al-Andalus", *Bulletin du Centre d'études d'histoire de la médecine*, 42, octombrie 2002, p. 36-50.

–, *Les Médecins nestoriens. Les maîtres des Arabes*, Paris, L'Harmattan, 2003.

P. Legendre, „Aux sources de la culture occidentale: l'ancien droit de la pénitence", în *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", 22, 1975, p. 575-602.

F. Lejeune, „Le *Metalogicon* de Jean de Salisbury. Recherches, traduction et commentaire", teză pe microfișe, universitatea din Lille III, 1998.

R. Lemay, *Abu Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century*, Beirut, 1962.

–, „Dans l'Espagne du XIIe siècle, les traductions de l'arabe au latin", *Annales ESC*, 18, 1963, p. 639-665.

–, „Fautes et contresens dans les traductions arabo-latines médiévales: *l'Introductorium in astronomiam* d'Abou Ma'shar de Balkh", *Revue de synthèse*, 89, 1968, p. 101-124.

–, „De la scolastique à l'histoire par le truchement de la philologie: itinéraire d'un médiéviste entre Europe et Islam", în *La Diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, Roma, 1987, p. 433-439.

–, „Acquis de la tradition scientifique grecque confrontés aux réalités des civilisations médiévales: cas particulier de l'astrologie-cosmologie",

în A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal şi M. Aouad (dir.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Paris/Leven, Institut du monde arabe/Peeters, 1997, p. 137-163.

J.-L. Leservoisier, *Les Manuscrits du Mont-Saint-Michel*, Rennes, Ouest-France, 2006.

B. Lewis, *Comment l'islam a découvert l'Europe*, Paris, Gallimard, 1984.

–, *Les Arabes dans l'histoire*, Paris, Flammarion, 1993, ed. a II-a.

A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991.

G.E.R. Lloyd, *La Science grecque après Aristote*, Paris, La Découverte, 1990.

R. McKitterick, *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*, Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University Press, 1990.

H. Maguire (dir.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington, Harvard University Press, 1997.

C. Mango, „La culture grecque et l'Occident au VIIIe siècle", în *I Problemi dell Occidente nel secolo VIII*, Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", 20, 1973, p. 683-721.

A. Mansion, „Disparition graduelle des mots grecs dans les traductions médiévales d'Aristote", în *Mélanges Joseph de Ghellinck*, II, Gembloux, 1951, p. 631-645.

R. Mantran, *L'Expansion musulmane*, Paris, PUF, „Nouvelle Clio", 1969, reed. 1991.

R. Marchand, *Mahomet. Contre-enquête*, Paris, Éditions de l'Échiquier, 2006.

M. Mauss, „Civilisation, éléments et formes", *Première Semaine internationale de synthèse*, Paris, 1929, p. 81-108.

A.F. Mehren, „Correspondance du philosophe soufi Ibn Sabin Abdoul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen", *Journal asiatique*, seria a VII-a, 14, 1879, p. 341-454.

W.C. Melborn, „Lotharingia as a center of arabic and scientific influence in the eleventh century", *Isis*, 16, 1931, p. 188-199.

M.-R. Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage*, Philadelphia, Pennsylvania University Press, 1987.

M. Meyerhoff, „Von Alexandrien nach Bagdad", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl.*, 23, 1930, p. 389-429.

–, „On the transmission of greek and indian science to the Arabs", *Islamic Culture*, ianuarie 1937, p. 17-29.

F. Micheau, „Mécènes et médecins à Bagdad aux IIIe/IXe siècles. Les commanditaires des traductions de Galien", în D. Jacquart (dir.), *Les Voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au XIXe siècle*, Geneva, Droz, 1997, p. 147-180.

A. Miquel, *Ousamâ, un prince syrien face aux croisés*, Paris, Fayard, 1986.

–, *L'Islam et sa civilisation*, Paris, Armand Colin, 1990.

L. Minio-Paluello, „Note sull'aristotele latino medievale II. Caratteristiche del traduttore della «Physica vaticana» e della «Metaphysica media»", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 43, 1950, p. 226-231.

–, „Iacobus Veneticus Grecus", *Traditio*, 8, 1952, p. 265-304.

–, „Aristotele dal mondo arabo a quello latino", în *L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo*, Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", 12, 1965, p. 621-622.

–, „Iacobus Venetius Graecus e Giacomo Veneto e l'Aristotelismo latino", în A. Pertusi, *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, Florența, Sansoni Editore, 1966, p. 53-74.

–, „Nuovi impulsi allo studio della logica: la seconda fase della riscoperta di Aristotele e di Boezio", în *La Scuola nell Occidente latino dell alto Medioevo*, Spoleto, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", 19, 1972, p. 743-766.

P. Mitchell, *Medicine in the Crusades. Warfare, Wounds and the Medieval Surgeon*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

B. Mondrain (dir.), *Lire et écrire à Byzance*, Paris, CNRS, 2006.

G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*, Paris, Vrin, 1974.

R. Morelon, „Thabit ibn Qurra and Arab Astronomy in the 9th cent.", *Arabic Science and Philosophy*, 4, 1994, p. 111-139.

A. Moussali, *Al-Ghazali. De l'amour de Dieu*, Alger, 1986, reed. Paris, En Nour, 1995.

–, *Al-Ghazali. Crainte et espoir*, Alger, 1994, reed. Paris, En Nour, 2004.

–, *La Croix et le Croissant. Le christianisme face à l'islam*, Paris, Éditions de Paris, 1998.

J.T. Muckle, „Greeks Works translated directly into Latin before 1350", *Medieval Studies*, IV, 1942, p. 33-42; V, 1943, p. 102-114.

A. Nader, *Le Système philosophique des mu'tazila*, Beirut, 1956.

F. Nau, *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIe siècle*, Paris, Imprimerie nationale, 1933.

J.M. Mac Nulty și B. Hamilton, „Orientale lumen et Magistra Latinitas: Greek influences on western monasticism 900-1100", în *Le Millénaire du mont Athos 963-1963*. Études et mélanges, Chevetogne/Venise, Éditions de Chevetogne/Fondazione Giorgio Cini, 1963.

K. Oehler, „Aristote in Byzantium", *Byzantine and Modern Greek Studies*, 5, 1964, p. 133-146.

N. Oikonomidès, „Byzance: à propos d'alphabétisation", în *Society, Culture and Politics in Byzantium*, Londra, Variorum Reprints, 2005, p. 35-42.

H. Omont, „Manuscrit des oeuvres de Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827", Revue des études grecques, 17, 1904, p. 230-236.

N. Palmieri, „La théorie de la médecine des Alexandrins aux Arabes", în D. Jacquart (dir.), *Les Voies de la science grecque. Études sur la transmission des textes de l'Antiquité au XIXe siècle*, Geneva, Droz, 1997, p. 33-134.

G. Paré, A. Brunet și P. Tremblay, *La Renaissance du XIIe siècle*, Paris/Ottawa, Vrin, 1933.

B. Patar, *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, Fides Presses Philosophiques, Quebec, 2006, 863 p.

J. Paul, *L'Église et la Culture en Occident*, Paris, PUF, „Nouvelle Clio", 1986.

A. Pellegrin, „Le complexe de supériorité, un aspect psychologique de l'Islam", *En Terre d'Islam*, 1940, p. 91-97.

F. Pelster, „Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin", *Gregorianum*, 16, 1935, p. 325-348 și p. 531-561; 17, 1936, p. 377-406.

F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition in Islam*, New York/Londra, New York University Press/University of London Press, 1968.

R. Peter (dir.), *Jihad in Medieval and Modern Islam. The Chapter on Jihad from Averroes' Bidayat al-Mudjthid*, Leyde, Brill, 1977.

G. Peyronnet, *L'Islam et la Civilisation islamique. VIIe-XIIIe siècles*, Paris, Armand Colin, 1992.

S. Pinès, *Studies in Arabic versions of Greek Texts and in Mediaeval Sciences*, în *The Complete Works of Shlomo Pines*, t. II, Ierusalim, Magnes, 1996.

D. Pingree, „Masha'allah: greek, pahlavi, arabic and latin astrology", în A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal și M. Aouad (dir.), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Paris/Louvain, Institut du monde arabe/Peeters, 1997, p. 123-135.

D. Pingree, *The Astrological History of Masha'allah*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Bruxelles, 1937, reimp. Paris, PUF, 2005.

K. Pomian, *Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident*, Paris, Gallimard, 2006.

E. Poulle, „L'astronomie de Gerbert", în *Gerberto Scienza, Storia e Mito*, atti del Gerberti symposium, Bobbio, „Archivi Storici Bobiensi", 1985, p. 597-617.

–, „Naissance de la légende scientifique: note sur l'autorité des traités de l'astrolabe", în O. Guyotjeannin și E. Poulle, *Autour de Gerbert d'Aurillac, le pape de l'an mil*, Paris, École des chartes, 1996, p. 342-345.

A.-L. de Prémare, *Les Fondations de l'islam*, Paris, Seuil, 2004.

–, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris, Téraèdre, 2004.

R. Rashed, „Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic", *History of Science*, XXVII, 1989, p. 199-209.

–, *Mathématiques infinitésimales du IXe au XIe siècle*, Paris, CNRS, 1996, t. I.

– R. Rashed și R. Morelon, *Histoire des sciences arabes*, Paris, Seuil, 1997.

E. Renan, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, Paris, 1912, reed. Paris, Ennoia, 2003.

J. Richard, *Orient et Occident au Moyen Âge. Contacts et relations XIIe-XVe siècle*, Londra, Variorum Reprints, 1976.

P. Riché, *Gerbert d'Aurillac. Le pape de l'an mil*, Fayard, Paris, 1987.

–, „Le grec dans les centres de culture de l'Occident", în M.W. Herren

(dir.), *The Sacred Nectar of the Greeks. The Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, Londra, King's College, 1988.
–, *Écoles et Enseignement dans le haut Moyen Âge*, Paris, Picard, 1989.
–, *Les Grandeurs de l'an mille*, Paris, Bartillat, 1999.
– P. Riche și J. Verger, *Des nains sur des épaules de géants. Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 2006.
F. Rosenthal, „The technique and approach of muslimscholarship", *Analecta orientalia*, 24, Roma, 1947.
A. I. Sabra, „The appropriation and subsequent naturalization of greek science in medieval islam", *History of Science*, 25, 1987, p. 223-243.
E. Saïd, *Orientalism*, New York, 1978, trad. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980.
S.Kh. Samir, „La transmission du savoir de Byzance à Bagdad", în N. Prouteau și Ph. Sénac (dir.), *Chrétiens et musulmans en Méditerranée médiévale. VIIIe-XIIIe siècles. Échanges et contacts*, Poitiers, CESM, 2003, p. 125-137.
F. Sanagustin, „Le statut de la raison dans le Kitab al-kulliyyat fil-tibb", în R.G. Khoury, *Averroes oder der Triumph des Rationalismus*, Heidelberg, C. Winter, 2002, p. 147-156.
J.-M. Sansterre, *Les Moines grecs et orientaux de Rome*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1982, 2 vol.
–, „Recherches sur les ermites du Mont-Cassin", *Hagiographica*, 2, 1995, p. 57-92.
M. Sartre, *Histoires grecques*, Paris, Seuil, „L'Univers historique", 2006.
J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.
G. Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, Paris, PUF, 2002.
B. Sère, *Penser l'amitié au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2007.
K. Setton, „The Byzantine Background to the Italian Renaissance", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 1956.
P. Sicard, *Hugues de Saint-Victor et son école*, Turnhout, Brepols, 1991.
D. Sourdel, *La Civilisation de l'islam classique,* Paris, Arthaud, 1983.
J. Soustelle, *Les Quatre Soleils*, Paris, Plon, „Terre humaine", 1967.
N. Staubach, „*Graecae gloriae.* Die Rezeption des Griechischen als Element spätkarolingischltur", în A. von Euw și P. Schreiner, *Kaiserin*

Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausend, I, Koln, Schnütgen Museum, 1991, p. 343-368.

D. Steigerwald, *La Pensée philosophique et théologique de Shahrastani*, Quebec, Presses de l'université de Laval, 1997.

P. Stephanou, *Jean Italos, philosophe et humaniste*, Roma, Pontificum Institutum orientalium studiorum, 1949.

M. Tardieu, „Sabéens coraniques et sabiens de Harran", *Journal asiatique*, 247, 1986, p. 1-44.

R. Tardy, *Najran. Chrétiens d'Arabie avant l'Islam*, Beirut, 1999.

J.W. Thompson, „Introduction of arabic science into Lorraine in the tenth century", *Isis*, 12, 1929, p. 184-191.

J. Tolan, *Les Sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2006.

J.S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, Londra, New York, Longman, 1979.

G. Troupeau și J. Sournia, „Médecine arabe: biographies critiques de Jean Mésué (VIIIe siècle) et du prétendu «Mésué le jeune» (Xe siècle)", *Clio medica*, III, 1968, p. 109-117.

G. Troupeau, „La logique d'Ibn al-Muqaffa et les origines de la grammaire arabe", *Arabica*, XXVIII, 1981, p. 242-250.

– „Le rôle des Syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec", *Arabica*, 38, 1991.

– „Réflexions sur l'origine de l'écriture arabe", *Semitic Studies in honor of Wolf Leslau*, American Oriental Society, Wiesbaden, 1991, t. II, p. 1562-1570.

– „Le premier traité arabe de minéralogie: le livre de Yuhanna ibn Masawayh sur les pierres précieuses", *Annales islamologiques*, 32, 1998, p. 219-238.

D. Urvoy, *Pensers d'Al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des Empires berbères, fin XIe-début XIIIe siècles*, Toulouse, CNRS, 1990.

–, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 2001.

–, *Les Penseurs libres dans l'islam classique. L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*, Paris, Albin Michel, 2003.

–, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Seuil, 2006.

Ph. Vallat, *Farabi et l'école d'Alexandrie. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris, Vrin, 2004.

J. Verger, *La Renaissance du XIIe siècle*, Paris, Cerf, 1996.

–, *L'Amour castré. L'histoire d'Héloïse et d'Abélard*, Paris, Hermann, 1996.

A. Vernet, „La transmission des textes en France", în *La Cultura antiqua nell'Occidente latino dal VII al'XI secolo*, Spolete, „Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo", 22, 1975, p. 89-123.

J. Vernet, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*, Paris, Sinbad, 1985, ed. a II-a, 1989.

C. Viola, „Aristote au Mont-Saint-Michel", în R. Foreville (dir.), *Millénaire monastique du Mont-Saint-Michel*, t. II: *Vie montoise et rayonnement intellectuel*, Bibliothèque d'histoire et d'archéologie chrétiennes, Paris, 1967, p. 289-312.

K. Vogel, „L'arithmetica e la geometria di Gerberto", în *Gerberto Scienza, Storia e Mito*, atti del Gerberti symposium, Bobbio, „Archivi storici bobiensi", 1985, p. 577-617.

R. Walzer, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, B. Cassirer, 1962.

H. de Wael, *Le Droit musulman*, Paris, CHEAM, 1989.

E.A. Wallis (dir.), *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics. The Book of Medicines*, Londra/New York/Toronto, Oxford University Press, 1913.

E. Wickersheimer, *Les Manuscrits de médecine du haut Moyen Âge dans les bibliothèques de France*, Paris, CNRS, 1966.

R. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press, 2003.

W. Wolska-Conus, „Les commentaires de Stéphanos d'Athènes au Prognostikon et aux Aphorismes d'Hippocrate: de Galien à la pratique scolaire alexandrine", *Revue des études byzantines*, t. L, 1992, p. 5-86.

Ph. Wolff, *L'Éveil intellectuel de l'Europe*, Paris, Seuil, 1971.

M. Zimmermann, „La connaissance du grec en Catalogne du IXe au XIe siècle", în M. Sot (dir.), *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à P. Riché*, La Garenne-Colombes, Éditions européennes Érasme, 1990, p. 493-516.

CUPRINS

Prefață la ediția în limba română 5
Nota traducătorului 11
Cuvânt înainte 15

INTRODUCERE – Istoria unei transmiteri 17

CAPITOLUL I – Permanențe difuze și căutare a științei antice: filiera greacă 31
1. Grecia și cultura sa: un orizont pentru Europa latină 32
2. Consecință: permanență și răspândire a culturii grecești în Europa latină 44
3. Consecință: spiritul renașterilor medievale (sec. al IX-lea – al XII-lea) 58

CAPITOLUL AL II-LEA – Supraviețuirea și răspândirea culturii grecești în jurul Mării Mediterane: Bizanțul și creștinătățile din Orient 79
1. Marile centre de menținere a culturii antice 80
2. Opera științifică a siriecilor 88
3. Personalitățile științei greco-creștine 99

CAPITOLUL AL III-LEA – Călugării deschizători de drumuri
din comunitatea de la Muntele Saint-Michel:
opera lui Iacob din Veneţia 105
1. Iacob din Veneţia, primul traducător al lui Aristotel
din secolul al XII-lea 108
2. Celelalte traduceri greco-latine şi răspândirea lor 117

CAPITOLUL IV – Islam şi cultura greacă 127
1. Raportul Islamului cu erudiţia greacă:
acceptare, indiferenţă sau respingere? 129
2. Islamul şi cultura greacă: filtrul musulman 138
3. O elenizare limitată 151

CAPITOLUL AL V-LEA – Probleme de civilizaţie în Evul Mediu.... 167
1. Identităţi în chestiune 169
2. Permeabilitate în Evul Mediu? 180
3. Antagonisme medievale 186

CONCLUZIE – Soarele lui Apollo luminează Occidentul 195

Anexa 1 – Prietena lui Himmler şi „Soarele lui Allah“ 201
Anexa 2 – Savanţii arabi creştini între secolele
al VIII-lea şi al XI-lea 206
Anexa 3 – Corpusul latin al lui Aristotel 210

Postfaţă – Interviu 217
Note 225
Bibliografie selectivă 274

PAUL EVDOKIMOV

VIAȚA SPIRITUALĂ ÎN CETATE

traducere din limba franceză de Măriuca și Adrian Alexandrescu

A înfățișat persoana umană, unică și neprețuită în ochii lui Dumnezeu, atât în demnitatea preoției împărătești la care ne cheamă Sfântul Petru, cât și în harul pe care i-l poate conferi taina căsătoriei, cu tainicele sale bogății simbolice. Ne-a învățat cum să deschidem Scriptura împreună pentru a putea păși pe calea unității. A înțeles farmecul adorării liturgice a lui Dumnezeu, izvor al Frumuseții, chiar dacă în zilele noastre Frumusețea nu se mai află nicidecum în miezul căutărilor artistice. A meditat asupra țelurilor ultime, unde se găsește, poate, cheia dezbinării.

Iată marile teme tratate de Paul Evdokimov, una dintre cele mai prestigioase figuri ale Bisericii Ortodoxe din Franța. Această carte ne îngăduie să regăsim în toată profunzimea ei seva unei gândiri care s-a străduit neîncetat să aducă împreună bogățiile Răsăritului cu cele ale Apusului creștin, căci „Biserica nu poate fi dezbinată în ființa sa profundă: în pofida aparențelor, o tainică unitate indivizibilă a supraviețuit".

Serghie Cetfericov

PAISIE, STAREȚUL MĂNĂSTIRII NEAMȚULUI DIN MOLDOVA

Ieroarhimandritul Paisie Velicicovschi, starețul Mănăstirii Neamțului din Moldova, ocupă, în istoria monahismului ortodox și a Bisericii Ortodoxe, un loc deosebit. În persoana starețului Paisie s-au întâlnit în chip minunat sfințenia vieții personale, iubirea de ortodoxie sau aptitudinea remarcabilă de a organiza comunitățile monahale cu viața de obște, priceperea de a atrage la sine și de a educa duhovnicește numeroase cete de ucenici, de a crea împrejurul său o mare școală de ascetism duhovnicesc ortodox, precum și un mare talent literar, care i-au ajutat să săvârșească o operă însemnată și de mare trebuință, și anume să îndrepte traducerile vechi și să facă traduceri noi din literatura ascetică a sfinților părinți. Monahismul românesc datorează enorm activității starețului Paisie Velicicovschi, cel care a dat un îndemn de propășire culturală și de pietate la Dragomirna, Secu și Neamț și care a trasat „direcția paisiană" în care s-au format marii ierarhi români.

JEAN BRÉMOND

PĂRINȚII PUSTIEI

traducere din limba franceză de Marinela Bojin

Pahomie este considerat desăvârșirea însăși, dar și excepția. Cei mai mulți n-ajung la măsura lui. Dar faptul că acest neasemuit Pahomie ne este dat drept pildă de îndrumare duhovnicească și ideală a monahismului constituie trăsătura semnificativă care dă culoare literaturii pustiei. Căci oricât de dragi ne sunt acești monahi, nu ne-am gândi nici o clipă – și pe bună dreptate – să-i înălțăm pe toți la rangul de Părinți și Dascăli ai Bisericii; speculativi și intelectuali, nu ne-ar fi spus nimic mai mult decât putem afla de la Sfântul Irineu, sau Atanasie, sau Augustin... Însă părinții pustiei aceasta au făcut: au practicat, așa cum nimeni n-a făcut înainte de ei și într-un fel care n-a mai primit mare adaos, această minunată artă, *art artium*, „arta cerească de a lecui rănile provocate de mușcătura păcatelor", arta călăuzirii sufletelor spre mântuire.

Nicodim mitropolitul Moldovei
și Prof. I.D. Ștefănescu

BIBLIA ILUSTRATĂ

Ediție anastatică a unuia dintre cele 700 de exemplare tipărite la 1 august 1936 din lucrarea *Biblia ilustrată. Locuri alese însoțite de ilustrații de artă și lămuriri științifice* de Nicodim, Mitropolitul Moldovei, și Profesor I.D. Ștefănescu.

„Biblia nu trebuie citită oricum și pricepută după mintea fiecăruia. Un text dat pe cea mai curată limbă a poporului este nevoie în cel dintâi rând, pentru a apropia pe cetitor de cartea cărților. «Locurile alese» din această lucrare a noastră înfățișează o traducere nouă, ieșită din îndelungată chibzuință. Ele se ajută unele pe altele pentru a împlini în liniile lui cele mari întreg cuprinsul Sfintei Scripturi. Avem nevoie, în al doilea rând, și suntem datori să cunoaștem înțelesul *Bibliei* așa cum a fost hotărât de Biserică și cum se vădește în deciziile Sfintelor Sinoade ecumenice și în operile Sfinților Părinți."

Nicodem Episcopul Huşilor, Arhim. Iuliu Scriban, Iconom. Pavel Savin

MICA BIBLIE CU ICOANE LA ÎNDEMÂNA TUTUROR CREȘTINILOR

Ediție anastatică a unuia dintre exemplare tipărite la 1913 din lucrarea *Mica Biblie cu icoane la îndemâna tuturor creștinilor* de Nicodem, Episcopul Hușilor, Arhim. Iuliu Scriban și Iconom. Pavel Savin.

„[...] Schimbând unul către altul gândurile noastre, ne-am oprit la planul că, până vom îndeplini fiecare ce aveam în gând mai demult, deocamdată să facem toate chipurile și să dăm în lumina tiparului o Biblie scurtată, în care într'o carte nu prea groasă și la îndemâna oricui să se cuprindă lucrurile și povestirile cele mai însemnate din Sfânta Scriptură."

Ostenitorii

STEVEN RUNCIAM

VECERNIILE SICILIENE

traducere din limba engleză de Mihai Moroiu

„Cartea de față constituie o frumoasă și inspirată evocare a evenimentelor ce au zdruncinat situația politică a lumii mediteraneene în a doua jumătate a secolului al XIII-lea, cu urmări notabile asupra ansamblului situației politice a întregii creștinătăți medievale. Partea ei finală prezintă un interes aparte pentru istoria românească, prin detaliile pe care le oferă cu privire la circumstanțele pregătitoare ale instalării dinastiei angevine pe tronul Ungariei, în primul sfert al veacului al XIV-lea. Valoarea ei primordială rezidă însă în implicațiile general europene ale evenimentelor relatate."

TUDOR TEOTEOI

MICHEL KAPLAN

BIZANȚ

traducere din limba franceză de Ion Doru Brana

„Lectura acestui pasionant volum prilejuiește o interesantă călătorie în timp (sec. IV–XV) și spațiu (imperiul europeano-asiatic fondat de Constantin cel Mare): cititorul este martorul celor mai însemnate momente din istoria sinuoasă a Bizanțului; străbate epoci de grandoare și de decadență, de anarhie și reorganizare; asistă la refondarea Byzantionului și la prodigioasa sa dezvoltare urbanistică; află despre relieful și clima specifice teritoriului bizantin, despre viața economică și structurile sociale; se familiarizează cu instituțiile politice, administrative, judiciare, financiare, militare și bisericești bizantine; i se descoperă lumea artistică și capodopere care-i stârnesc admirația; în fine, autorul întredeschide discret ușa vieții private a bizantinilor și dezvăluie cititorului informații despre sexualitatea, igiena corporală și vestimentația lor, despre educarea tinerei generații și ceremonialul complicat ce marchează cele mai importante momente ale vieții (Botez, Nuntă și Moarte).“

SEBASTIAN LAURENȚIU NAZÂRU

Basile Tatakis

FILOSOFIA BIZANTINĂ

traducere din limba franceză de Eduard Florin Tudor

„În creuzetul imperial bizantin, așa cum susține autorul, se exprimă atât specificitatea elementelor orientale, cât și esențializarea elementelor de gândire greacă, dar și creștină, fără ca un anumit echilibru să fie perturbat în civilizația bizantină, cu toată impresia de eterogenitate existentă. Raționalitatea se dezvoltă aici prin diverse contacte, fără a afecta excelența unei spiritualități monahale ai cărei reprezentanți prestigioși, printre care Ioan Scărarul și Simeon Noul Teolog, rezistă trecerii timpului prin profunzimea trăirii și a redării acesteia în registru filosofic. Astfel, Dionisie Pseudo-Areopagitul și Maxim Mărturisitorul își vor lăsa amprenta gândirii, fondate pe trăirea spirituală a relației cu Dumnezeu. Emulația gândirii bizantine a continuat până la căderea Imperiului, ștafeta fiind preluată de popoarele ortodoxe din Răsăritul creștin."

Eduard Florin Tudor

STEVEN RUNCIMAN

CĂDEREA CONSTANTINOPOLULUI

traducere din limba engleză de Alexandru Elian

„Dacă Steven Runciman, scriind *Căderea Constantinopolului,* și-a propus să alcătuiască nu numai o lucrare de istorie în bunul înțeles al cuvântului, dar și o operă care să solicite constant interesul și emoția cititorului, noi credem că a izbutit pe deplin. Runciman, poate, cu unele concesii făcute unei încadrări literare a episoadelor, este în general sobru și concentrat, izbutind să dea într-un număr relativ restrâns de pagini nu numai povestirea propriu-zisă a împresurării și căderii cetății lui Constantin, dar și o foarte utilă introducere istorică asupra Bizanțului și Statului otoman, cât și un epilog de un deosebit interes; în toate a fost ajutat, pe lângă lecturile sale neobișnuit de întinse și mânuirea directă a izvoarelor în cele mai felurite limbi, și de cunoașterea nemijlocită a locurilor, căpătată în urma unei șederi de câțiva ani la Constantinopol. Cartea sa este nu numai savant construită, dar și frumos scrisă."

ALEXANDRU ELIAN

BYZANTIVM

Byzantivm, colecție unică în spațiul românesc, își propune să ofere publicului lucrări de istorie, cultură, spiritualitate și artă bizantine care să vină în întâmpinarea celor interesați de Imperiul care a gravitat timp de mai bine de o mie de ani în jurul orașului lui Constantin cel Mare, faimosul Constantinopol. Adresată atât istoricilor, cât și publicului larg, *Byzantivm* oferă șansa de a cunoaște lumea bizantină într-o manieră obiectivă, eliberată de prejudecățile încă dominante în spațiul românesc. Bizanțul a reprezentat mai mult decât corupție, intrigi de curte sau declin economic, idei lansate și impuse de savanți occidentali din secolul al XVIII-lea ca Edward Gibbon sau Voltaire și care, devenite stereotipii sau chiar etichete, circulă și sunt acceptate aproape ca axiome de foarte mulți dintre noi, deși lumea apuseană a renunțat la ele sau și-a nuanțat părerea încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea.

Sintezele de interes general aparținând unor autori de renume mondial îi vor descoperi cititorului toate aspectele vieții bizantine, însoțind descrierile cu ilustrații. Temele vizând viața curții imperiale bizantine sau raportul dintre Stat și Biserică, precum și influența culturii bizantine asupra Europei în general, dar cu precădere asupra celei occidentale, sunt doar câteva dintre cele ce au fost considerate de mare importanță pentru înțelegerea Bizanțului și a rolului jucat de acesta în formarea lumii de astăzi. Îi suntem sau nu datori Bizanțului? Cu siguranță, mai mult decât am fi dispuși să recunoaștem.

VASILE ADRIAN CARABĂ

În curând, în Colecția Byzantivm vor apărea:

Trupuri imateriale. Reprezentări ale îngerilor în Bizanț, Glenn Peers

traducere din limba engleză de Maria Yvonne Băncilă

Erotikon bizantin. Ortodoxie-Literatură-Societate, Hans-Georg Beck

traducere din limba germană de Mihai D. Grigore

BYZANTIVM

SYLVAIN GOUGUENHEIM

ARISTOTEL LA MUNTELE SAINT-MICHEL

Rădăcinile greceşti ale Europei creştine

„Aristotel la Muntele Saint-Michel – Rădăcinile greceşti ale Europei creştine – este o invitaţie făcută tuturor cititorilor de a descoperi un text palpitant, bine documentat, curajos, ce restabileşte adevărul prin mărturii istorice. Bizantinii şi creştinii sirieci au reluat cultura greacă, şi-au apropriat ideile sale esenţiale, au tradus-o şi au transmis-o în Evul Mediu lumii occidentale, cu care aceşti mari uitaţi ai istoriei aveau relaţii foarte variate, datorate mai ales faptului că împărtăşeau cu toţii aceeaşi credinţă – liant esenţial al unor popoare şi limbi variate în universul unic al creştinătăţii.

Sirieci şi bizantini, clerici occidentali, cum ar fi Iacob din Veneţia, au replămădit şi transmis cultura greacă antică, de multe ori într-o «fericită concurenţă» cu învăţaţii arabi de la curţile califilor. Ce le datorează Europa tuturor acestora? Care este contribuţia veritabilă a unor creştini de limbă siriacă? Şi care este realul impact al activităţii prolifice a unor traducători învăţaţi din Europa medievală asupra dezvoltării culturii noastre? Care era situaţia reală în schimburile culturale dintre creştinătate şi Islam? La aceste interogaţii, dar şi la multe altele, la fel de pasionante, autorul încearcă să răspundă într-o gamă variată a istoriei mentalităţilor, trasând parcursul cultural de la Europa occidentală la Bizanţul moştenitor al Antichităţii greceşti şi la califatele arabe din Evul Mediu."

EDUARD FLORIN TUDOR

ISBN 978-606-579-195-4

nemira.ro